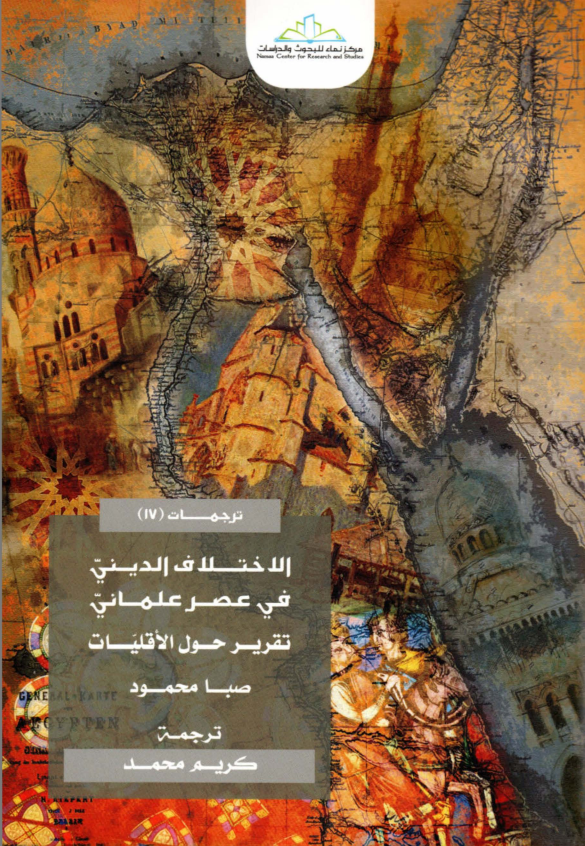
مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies



ترجمات (١٧)

اللاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ
تقرير حول الأقليّات

صبا محمود

ترجمة
كريم محمد

الاختلاف الديني في عصر علماني

تقرير حول الأقليّات

الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ

تقرير حول الأقليّات

صبا محمود

ترجمة

كريم محمد

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ
(تقرير حول الأقليّات)
المؤلفة: صبا محمود / ترجمة: كريم محمد

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء».

بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
محمود/ صبا
الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ (تقرير حول الأقليّات)، صبا محمود (المؤلفة)، كريم محمد (المترجم)
٣٤٤ ص، (ترجمات؛ ١٧)
٢٤×١٧ سم
١. الدين. ٢. العلمانية. ٣. الأقليات. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-715-0



هذا الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب:

**Religious Difference in a Secular Age:
A Minority Report
Author: Saba Mahmood
Publisher: Princeton University Press 2016
Copyright © 2015 Saba Mahmoud**

إلى تشارلز ونَمير

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة المترجم	٩
الاختلاف الديني في عصر علماني: تقرير حول الأقليات	١٩
اعتراف	٢١
مقدّمة	٢٥
الجزء الأوّل	٦٥
الفصل الأوّل: حقوق الأقليّات والحريّة الدينيّة: مسارات التحوّل	٦٧
الفصل الثاني: ان تكون او لا تكون اقليّة	١١٧
الجزء الثاني	١٧٧
الفصل الثالث: العلمانويّة، وقانون الأسرة، والتفاوت الجنوسيّ	١٧٩
الفصل الرابع: التفاوت الدينيّ والمدنيّ	٢٣٣
الفصل الخامس: العلمانيّة، والتاريخ، والأدب	٢٧٥
خاتمة	٣١١
المصادر	٣١٩

مقدمة المترجم

لا تزال المشكلة الدينيّة، سواء تجلّت في مشكلة الأقليّات أو في ظاهرة الإسلام السياسيّ لإثارته مسألة علاقة الدّين بالدّولة أو في تدابير الدّولة العربيّة ما بعد الكولونياليّة، ومصر علىٰ الأخصّ، للمسألة الدينيّة، لا تزال موضعَ نقاش وأخذٍ وردّ دائم في الكتابات العربيّة والغربيّة حول الموضوع. وتتقاسمُ الكتابةُ العلمانيّة والدينيّة الموضوع نفسه مناصفةً، فهو موضوع يَمسّ الشأن العربيّ والإسلاميّ برمّته. بيد أنّ النّقاشات غالبًا ما تكون ثنائيّة ومنقسمة إلىٰ متقابلين، هذا في مقابل ذاك: الدينيّ في مواجهة العلمانيّ، والمتعالي في مواجهة المحايث، والقانون في مواجهة الشريعة. هذا الاستقطاب المبنيّ علىٰ الثنائيّات ربّما تكمن فيه المشكلة، لا في الموضوع المُناقَش نفسه.

يتيح لنا هذا الكتاب المهمّ وبالغ الأهميّة للبروفيسورة المعروفة صبا محمود تحدّيًا لهذا الاستقطاب الثنائيّ للفهم، مدّججة بحسّ جينالوجيّ وتاريخيّ يَسبر في كوامن الخطابات المصريّة والعالميّة، فلسفيّها وقانونيّها وسياسيّها، حول مسألة الأقليّات، لا سيّما المسيحيين الأقباط الأرثوذكسيين والبهائيين بصورة جزئيّة في مصر ما بعد الكولونياليّة. إنّ حجاج الكتاب طريف من نوعه، فلطالما اعتُبر أنّ الشرق الأوسط، في خطابات المحلّلين، مكانٌ تزدحم بداخله كلّ هذه الاضطرابات؛ نظرًا لعلمانيّته النّاقصة، ولعدم علمنة قوانين دوله بما يكفي. إذ -كما توضّح محمود علىٰ مدار كتابها- تُعتبر ما تسمّيه محمود «العلمانويّة السياسيّة» بمثابة أمر براديغميّ تمثّله المجتمعات والدّول الغربيّة أفضلَ تمثّل، بينما تنحرفُ أو تزيغ عنه أو تطبّق «نسخة» منه المجتمعات الشّرق أوسطيّة. وعليه، عندما نتعامل مع المجتمعات الشّرق أوسطيّة فإنّما نتعاملُ معها بـ«قياسيّة» براديغميّة علىٰ المجتمعات الغربيّة، ونرىٰ كيف تقترب منها أو تَحيدُ عنها.

تضع محمود هذا المنطق موضع تحدٍّ علىٰ مسار كتابها. وتحاجج بفهم آخر للعلمانويّة فيما وراء مبدأ حياديّة الدّولة تجاه الدّين، أو فصل الدّين عنها، أو غيرها من الفهومات الكلاسيكيّة للعلمانويّة، فتنظر إليها باعتبارها نسقًا للحوكمة، وإعادة ضبْط للحياة الدينيّة والاجتماعيّة. واعتمادًا علىٰ الإسهامات الباذخة لطلال أسد، تأخذ محمود العلمانويّة كأمر أبعد من هذه الصيغة الكلاسيكيّة، لترىٰ كيف أنّ الدّولة الليبراليّة تُقاسِم الدّول السلطويّة في علمانيّتها، وأنّ العلمانويّة ليست حصرًا علىٰ الدّول الليبراليّة، فهي أيضًا قائمة في أغلب الدّول السلطويّة. يُصاحب ماركس أيضًا محمودًا علىٰ مدار كتابها، لتثبت نظريًّا وتطبيقيًّا أنّ الدّولة الليبراليّة لا تلغي الدّين؛ وإنّما تُخصخصه بالأحرىٰ، أي تجعله أمرًا خاصًّا بالمجال الخصوصيّ، وتعيد تنظيمه، وتتدخّل فيه بموجب سلطتها السياديّة.

يعتني هذا الكتاب المهمّ بإشكاليّة لطالما أرّقت الحقول المعرفيّة حول الشرق الأوسط ما بعد الكولونياليّ؛ ألا وهي علاقة السياسات الدينيّة والسياسات العلمانيّة بإنتاج مشكلة الطائفيّة في بلدان شرق أوسطيّة تزخرُ بأقليّات تعيش في أثنائه، وفي ظلّ أنظمة ما بعد كولونياليّة. لقد كان حلّ مشكلة الطائفيّة دائمًا جاهزًا وواضحًا: نحو مزيدٍ من العلمنة، ونحو مزيد من خصخصة الدّين وإبعاد السياسة عنه. هذا الحلّ، كما سنرىٰ في هذا الكتاب، هو المشكلة ذاتها. إذ تحاجج صبا محمود أنّ السياسات العلمانيّة نفسها أنتجت بشكل كبير التفاوت الدينيّ في الدّول القوميّة الحديثة. وتأخذ مصر حالةً لدراستها، مع اعتبار للسياق الجيوسياسيّ والعالميّ الذي تحلّل فيه.

في سياق دراستها لحالة الأقليّات في مصر، بعد تعقّبها لمسألة الأقليّات في الدّولة العثمانيّة قبل وبعد الإصلاحات العثمانيّة، ودور القوىٰ الغربيّة في تفاقم المشكل، واستغلال هذه المسألة آنذاك للتدخّل في الإمبراطوريّة العثمانيّة باسم «تدخّلات أنسنيّة» لـ «إنقاذ» المسيحيين العثمانيين من الحكم العثمانيّ (الفصل الأوّل)، توضّح محمود كيف أنّ مفهومَيْ «حقوق الأقليّة» و«الحريّة الدينيّة» كانا دائمًا محلَّ نزاع وجدال في السياقات الوطنيّة والعالميّة علىٰ حدّ سواء. وتتبّع جينالوجيّاتهما في القانون الدّوليّ، وفي الجدالات القوميّة في مصر منذ مطلع القرن العشرين حول مكانة الأقباط في الدّولة المصريّة، وكيف أنّ هناك انقسامًا في تسمية «الأقليّة» وتنزيلها علىٰ

الأقباط: فبينما ترفض الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة مثلها مثل الدّولة المصريّة وعديد من النّشطاء الأقباط هذه التسميةَ، متمسّكةً بمصطلح «أهل الكتاب» القرآنيّ؛ نظرًا لما يوفّره لها من استقلاليّة مليّة علىٰ قوانين الأسرة القبطيّة وقوانين الأحوال الشخصيّة، ينادي قطاع آخر من الأقباط باعتناق هذه التسمية؛ لأنّها هي التي ستجلبُ المشكل القبطيّ إلىٰ السّاحة العالميّة (الفصل الثاني). فإذا كان نضال الأقليّات دائمًا موضوعًا علىٰ هذين المفهومين الإشكاليين، ويعمل تحت عنوانهما؛ فإنّ هذا الكتاب يوضّح الطبيعة المشوّشة والمخاتلة للمفهومين، وكيف أنّ مصطلح «الأقليّة القوميّة» نفسه يعاني من اضطراب شديد في المدوّنات القانونيّة ومرَّ بمسارات تحوّل وتغيير.

وتجادل محمود، بفهم طريف، أنّ العلمانويّة السياسيّة ليست هي مبدأ حياديّة الدّولة، وإنّما هي إعادة تنظيم الدّولة للحياة الدينيّة علىٰ عكس ما يُشاع عنها. ومن ثمّ، تَنظر كيف تحوّل السياسات العلمانيّة الدينَ، وكيف يتواشج الدينيّ والعلمانيّ معًا بموجب الدّولة الحديثة، وهذا يتجلّىٰ في نقاشها المثمر للغاية حول قوانين الأسرة الإسلاميّة والقبطيّة (الفصل الثالث)، وكيف يتضافر الدّين والجنسانيّة والجنوسة والعلمانويّة في هذه القوانين التي تنتج إرباكًا شديدًا في حالة الأقباط بالأخصّ.

لقد حوججَ كثيرًا أنّ قوانين الأسرة هي ميراث من الإمبراطوريّة الإسلاميّة يعوق عمليّة التحديث والعلمنة، بل إنّه أمارة علىٰ العلمنة غير المكتملة لهذه البلدان. تنقد محمود هذا الفهم بإظهار أنّ ما يُسمّىٰ «قانون الأسرة» لم يكن موجودًا في فقه الشريعة الكلاسيكيّ، وأنه نتاجٌ حديثٌ تمامًا ظهر مع الإصلاحات العثمانيّة، وأنّ العلمانيّ ليس هو الأساس الذي يبقىٰ بعدما يُنحّىٰ الدّين، وإنّما يتضافرُ العلمانيّ والدينيّ -كمقولتين- في ظلّ الدّولة الليبراليّة الحديثة.

إنّ الكتاب معنيٌّ بإنتاج «التفاوت المدنيّ والسياسيّ» في الدّولة الحديثة، هذا التفاوت الذي لطالما نُظِرَ إليه أنّه موجود، شرق-أوسطيًا، بسبب هيمنة المفاهيم والممارسات الإسلاميّة في هذه البلدان والمجتمعات. إلّا أنّ الكتاب يتحدّىٰ هذا ليثبت أنّ التفاوت والطائفيّة إنتاجهما موكَلٌ، في جزءٍ كبير منه، إلىٰ الدّولة الليبراليّة الحديثة بما هي كذلك؛ لأنّها مُطاردة بازدواجيّة لا فكاكَ منها: ففي حين تدّعي

الحياديّة تجاه الدّين، فإنّها تُنظّمه وتديره وتحدّد ما يجب أن يكونه، وبالتالي تُنتج التفاوت بفعل هذا التدبير الدّولتيّ النابع من سلطتها السياديّة.

يتّضح هذا أشدّ الاتّضاح في حالة البهائيين (الفصل الرّابع) في مصر، حيث تدرس محمود التهديد السياسيّ والقانونيّ الذي شكّلته حالة البهائيين علىٰ المحاكم المصريّة باعتبار أنّ المعتقد البهائيّ معتقدٌ غير إبراهيميّ في دولةٍ لا تعترفُ إلّا بالدّيانات الإبراهيميّة الثلاث: الإسلام (دين الدّولة، بموجب القانون)، والمسيحيّة، واليهوديّة. وتسبر محمود الأحكام الصادرة بشأنهم فيما يتعلّق بالاعتراف بمعتقدهم وتسجيله في بطاقات الهويّة (ما يُطلَق عليها في مصر «بطاقات الرّقم القوميّ»). الطريف أنّ محمودًا توضّح التفاوت المُنتَج من قبل الدّولة باعتبارها تفاوتًا تتشاركه كلّ الدّول القوميّة الحديثة، لتظهر أنّ ثمّة جينالوجيا عالميّةً تتقاسمها السياسات العلمانيّة. إذ تقارن قرارات المحاكم المصريّة بقرارات المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان حول عدّة حالاتٍ فصّلتها في الكتاب في فرنسا وسويسرا وتركيا بخصوص تمييزات دينيّة تعرّضت لها معلّمات لارتدائهنّ الحجاب، أو في حالة لاوتسي التي اعترضت علىٰ عرض الصليب في المدرسة الحكوميّة؛ نظرًا لأنّه ينتهك حريّة أبنائها الدينيّة والفكريّة. تُظهر هذه المقارنةُ جينالوجيا واحدةً للعلمانويّة الحديثة، تُنتَج في المحاكم المصريّة علىٰ هيئة دينيّة، وفي المحاكم الأوروبيّة علىٰ هيئة علمانيّة دينيّة في جوهرها، أي المسيحيّة وقد عُلمِنَت.

وكما أشارت البرفيسورة كميل روبسيس في مراجعتها لهذا الكتاب، فإنّ ماركس الشاب يُصاحب هذا الكتاب[1]. ويتمثّل وجود ماركس هنا، كما نوّهتُ علىٰ ذلك في بدء هذه المقدّمة، في إشارته إلىٰ أنّ الدّولة الليبراليّة لم تلغِ الدينَ، وإنّما خصخصته وعمّقته اجتماعيًّا علىٰ خلاف زعمها المعهود. وبالفعل، منذ المقدمة تشير محمود إلىٰ ماركس بمقالته المعنونة «حول المسألة اليهوديّة» التي يردّ فيها علىٰ باور الذي يمثّل قمّة المثاليّة الهيغليّة. ولعلّ من الطريف أنْ يترافق ماركس وطلال أسد في هذا الكتاب: الأوّل يقول باستحكام الدّين في الدّولة الليبراليّة، والثاني يقول إنّ الدينَ

---

(١) انظر:

https://:syndicate.network/symposia/theology/religious-difference-in-a-secular-age/.

نفسه هو مفهوم علمانيّ. لكن وإنْ كان ماركس يقول بذلك ليحدّدَ الدينَ باعتباره «اعتقادًا»، فإنّ طلال أسد يقول إنّ مفهمة الدين كـ«اعتقادٍ» هو نفسه تصوّر حداثويّ يَنظر إلىٰ الدين في أبعاده المثاليّة دون استثمار ماديّة الدين الخاصّة. لذلك، بحسب أسد، علينا أن ننظر إلىٰ العلمانويّة فيما وراء مبدأ حياديّة الدوّلة تجاه الدّين (أي كمنظّمة للدين في الحياة الاجتماعيّة للمجتمعات والجماعات البشريّة)، وأن ننظرَ للدّين فيما وراء الاعتقاد (أي كممارسة خطابيّة وماديّة). وسنجدُ ذلك في هذا الكتاب في مواطن كثيرة لمحمود.

أمّا الفصل الأخير (الفصل الخامس) فيتطرّق إلىٰ أمر نشاز عن الكتاب، أي إلىٰ العلمانيّة (secularity) -لا العلمانويّة (secularism)- (سأتطرّق لذلك بتوسّع أدناه) وعلاقتها برؤية التاريخ والوحي، وذلك من خلال قراءة نقديّة لرواية **عزازيل** ليوسف زيدان والجدالات حولها، مموضعةً إيّاها في سياق القراءة الأنواريّة للدين منذ القرن الثامن عشر. لقد أثارت هذه الرّواية ضجّة، كما هو معروف، في الوسط المصريّ؛ نظرًا لتعرّضها للنّقاش الكريستولوجيّ المتعلّق بطبيعة المسيح. تبيّن محمود أنّ الرواية تقوم علىٰ تصوّر إنسانويّ للدّين باعتباره خلقًا بشريًّا، وأنّها مدجّجة بنقدٍ أنواريّ للدّين. وتوضّح أنّ الجدال حولها من قبل رجال الدّين المسيحيين -مثل الأنبا بيشوي- يتقاسم علمانيّة زيدان نفسها؛ فكلا الطرحين يَنظر إلىٰ الكتاب المقدّس كمستودع للحقائق التاريخيّة، غير مفرّقين بين التاريخ التقويميّ والتاريخ المقدّس، وكيف انفصلت «الحقيقة» عن «المعنىٰ» في تفسير الكتاب المقدّس تأويليًّا وإبستمولوجيًّا منذ القرن الثامن عشر. إنّ هذا الفصل بديع؛ لأنّه يوضّح زاوية أخرىٰ للنّقاش حول هذه الرّواية المهمّة والمثيرة للجدل.

ربّما لم تكن الطائفيّة، إذن بعد كلّ هذا التطواف، ترتيبًا دينيًّا بقدر ما هي ترتيب علمانيّ تدفعنا الدّولة الليبراليّة الحديثةُ إليه دفعًا لإنتاج التفاوت بنيويًّا ونسقيًّا. وسيعلّمنا هذا الكتاب درسًا بالغ الأثر؛ فمصطلح الأقليّة نفسه مرّ بترحّلات كثيرة، وهو مصطلح حديث عمومًا، ومقاربته عربيًّا من منظور ما قبل حديث هو خطأ معرفيّ وسياسيّ؛ لأنّنا عندما نتكلّم عن الأقليّات فنحن نتحدّث بالأحرىٰ عن أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (كما سيوضّح الفصل الأوّل)، أي بعد أن استقرّت

«الدّولة الحديثة» وتثبّتت. كما إنّ التعامل مع «الطوائف» في الحقبة الإسلاميّة ما قبل الحديثة، لا سيّما العثمانيّ منها، بثنائيّة الأكثريّة-الأقليّة هو ارتكاب للخطأ ذاته؛ لسببٍ بسيط هو أنّ التحوّل من الطائفة إلىٰ الأقليّة (وهو عنوان فرعيّ داخل الفصل الأوّل) تحوّلٌ حديث تمامًا وله استلزامات سياسيّة ومعرفيّة واجتماعيّة هائلة.

إنّ التفاوت الذي يحدث للأقليّات عمومًا -أو ما تسمّيه صبا محمود ببراعة «المكانة المتداعية» التي تحتلّها الأقليّات- في الدّول الحديثة ليس ناجمًا بالأساس عن وجود كُتلة تسمّىٰ الأكثريّة؛ بل من تدخّل الدّولة نفسها في تنظيم الشأن الدينيّ والاجتماعيّ لحيوات الشعوب بتثبيت نظام أكثرويّ معيّن. وبالتالي، إذا لم يبدأ النّقاش من الدّولة ودورها في إحداث التفاوت فهو الغبنُ والتيه. ولا مناصَ من ذلك إن لم نقلب التدابير العلمانيّة علىٰ رأسها، لنقول إنّ استحكام «العلمانيّ» في العصر الحديث قد أدخلَ الدينَ في سيرورات التعلمُن بموجب الدّولة ذاتها؛ أي كي تتمكّن الدّولة من إعادة تنظيمه وترتيبه كـ «شأن خصوصيّ» من المفترَض أنّها محايدة تجاهه، في حين أنّها تنظّمه في الواقع؛ ممّا ينتج التفاوت والتداعي للأقليّات عمومًا.

ولذلك، فهذا الكتاب في نهاية المطاف هو مساءلة للدّولة، لحياديّتها، لادّعائها الدائم بالمساواة. وهو، من ناحيةٍ أخرىٰ، تهديد للخطابات التي تستنجدُ بالدّولة وتستدعيها لحلّ مأزق التفاوت الدينيّ فيها. فكيف يُدعىٰ لحلّ المشكلة مَن تسبّب فيها قبلًا، أيّ الدّولة؟

وختامًا، وهي نقطة مهمّة بالنسبة إليّ وإلىٰ هذا الكتاب فيما أعتقد، كما أشرتُ سابقًا، فإنّ هذا الكتاب يقوم علىٰ تفريقٍ أساسيّ بين العلمانويّة كمشروعٍ دولتيّ، وبين العلمانيّة كأنطولوجيا، كممارسة وحساسيّة. ورغم أنّ المؤلّفة أشارت إلىٰ هذا التمييز في مقدّمتها، ثمّ أفردت له لاحقًا آخر عنوانٍ فرعيّ في الفصل الخامس، ووضعي هامشًا لذلك في المقدّمة أيضًا، إلّا أنّني أودّ الاستطراد قليلًا حول الفارق حتىٰ يتبيّن للقارئ تمامًا ما صنعتُ، ولماذا لجأت إلىٰ مثل هذا التمييز الذي قد يَنظر إليه فريق كتكلّف، وهو في صلب الكتاب كما سيتّضح.

نواجه في الإنجليزيّة كلمتين هما (secularism) والأخرىٰ (secularity)، ونظرًا لأنّ الترجمة العربيّة قد استقرّت علىٰ ترجمة الأولىٰ بعلمانيّة لشيوعها وتداولها، إلّا أنّني

وجدتُ منذ زمنٍ أنّ الثانية ستوقعنا في إشكال، لا سيّما إذا قرأنا طلال أسد وصبا محمود وخوسيه كازانوفا وغيرهم من المختصّين في المعرفة المتعلّقة بما هو علمانيّ. صحيحٌ أنّ هناك جدالات عربيّة كثيرة حول ترجمة «العلمانيّة»، وهناك من يقترح بدائل لها، لكن لم يُناقش هذا الفرق غالبًا في ضوء (secularity).

قبل ما يقرب من سنةٍ، ترجمتُ دراسة لباحثة تركيّة اسمها عائشة بولاط تحت عنوان «مقارنة بين أطروحتَيْ تشارلز تايلر وطلال أسد حول إشكاليّة التعلمُن»[1]، ترجمتُ فيها (secularity) بـ «تعلمن» حتىٰ أبقي علىٰ (secularism) «علمانيّة» كما هي متداولة ترجميًّا. لكنّني، لاحقًا، خشيتُ أن تدلّ في تصريفها العربيّ علىٰ السيرورة، التي يعبّر عنها إنجليزيًّا بـ (secularization) والتي نترجمها بـ «علمنة»، فعزفتُ عن ذلك. وعليه، أخذتُ عهدًا علىٰ نفسي بترجمة (secularism) بـ «علمانويّة»، في حين أترجم (secularity) بـ «علمانيّة». فالأولىٰ -العلمانويّة- تدلّ علىٰ المذهبيّة، أو كما يقول طلال أسد «العقيدة السياسيّة» التي تختصّ بعلاقة الدّولة الحديثة بالدين، في حين أن الثانية -العلمانيّة- تشير إلىٰ مجموعة من المفاهيم والممارسات والحساسيّات والتدابير التي تميّز الذات الحديثة، كما ستشيرُ صبا محمود لاحقًا في الكتاب.

كان ذلك اجتهادًا ضئيلًا لحلّ هذه الإشكاليّة، وآمل أن يكون اجتهادًا مرضيًا، ويبقىٰ اقتراحًا وموضعًا للمراجعة.

إنّ الفرق بين العلمانويّة والعلمانيّة هو فرقٌ بين العقيدة السياسية ومبدأ نظام الحكم، أو بالأحرىٰ المشروع الدولتيّ الذي تتبنّاه الدولة العلمانية. أما العلمانية تلك تتعلق بنمط الكينونة العلمانية بمسألة الذات وتدابيرها في عصر علماني. أما مسألة العلمانوية فهي مسألة الدولة وأيديولوجيّتها، وهذا الفرق حاسم كما ستوضّح صبا محمود؛ لأن كتابَها، كما تشيرُ، يعتني بالأولىٰ، أي بالعلمانويَّة أو لنقل العلمانيَّة السياسيَّة، حتى وإنْ كان الفصلُ الأخير من الكتاب يتعلق بالعلمانية عندما تقرأ رواية يوسف زيدان وتناقش مسائل الوحي والأدب.

---

(١) تجدها منشورة علىٰ مركز نماء، ههنا:

http//:www.nama-center.com/m/ActivitieDatials.aspx?ID30614=.

فنحن نقول: العلمانوية حين نريد الكلام عن نظام لتدبير الشأن العام سياسيًّا وسلطويًّا، ونقول: العلمانية حين نريد الكلام عن نظام اختارته ذات بعينها لتدبير أمرها الخاص وخياراتها الذاتية المنفصلة عن منطقة الحكم ونظمه.

❀ ❀ ❀

صبا محمود، مؤلّفة هذا الكتاب، هي أستاذة أنثربولوجيا في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. وصدر كتابٌ سابق لها بعنوان **سياسات التقوىٰ: الإحياء الإسلاميّ والموضوع النّسويّ** (*Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*)، وهو رسالتها للدكتوراه في الأصل. هذا بالإضافة إلىٰ عددٍ من الكتب التي شاركت في تأليفها، مثل كتاب **هل النّقد علمانيّ؟** (Is critique secular?)، وكتاب **سياسة الحريّة الدينيّة** (Politics of Religious Freedom). تختصّ محمود بدراسة العلاقة بين العلمانيّة والدّين في المجتمعات ما بعد الكولونياليّة، وتعتني بإشكاليّات الجنوسة والجنسانيّة، والعنف، والقانون والسيادة. وهي شخصيّة مرموقة في حقل دراسات العلمانيّة، تتلمذت علىٰ فكر البروفيسور المبرّز طلال أسد (الذي سيرافقها علىٰ مدار كتابها هذا).

إنّ هذه هي الترجمة الأولىٰ عربيًّا لصبا محمود، فلم يسبق -في حدود اطّلاعنا- ترجمة أيّ عملٍ لها، اللهمّ إلّا بعض المقابلات معها علىٰ مواقع إلكترونيّة. وإنّه ليشرّف المرء أن يقدّم فكرًا بهذا السموّ والتساؤلات إلىٰ الفضاء العربيّ اليوم الذي يحتاج أن يفكّر في شرطه الرّاهن عبر هذه الأسئلة التي تفتحها محمود علىٰ مدار كتابها الغنيّ والثريّ جدًّا.

❀ ❀ ❀

هذه الترجمة مدينة أولًا وأخيرًا لصفاء زرقان، التي لولاها ما كان لهذه الترجمة أن تخرج علىٰ شكلها الحالي. لقد تكبّدت معي صفاء مراجعة هذا الكتاب، إضافةً إلىٰ نقاشاتنا التي لا تنتهي حول أفكاره ومفاهيمه ومضامينه. فأنا أشكر حبّها، ورعايتها التي تلفّني، وصبرها لانشغالي المتواصل بهذا الكتاب. وهذه الترجمة مهداة إليها، كأقلّ ما يكون الوفاء والحبّ، كهديّة ليديها الحانيتين اللتين مسدتا هذه الترجمة.

وأهدي هذه الترجمة أيضًا إلىٰ الصديق العزيز الباحث المتميّز عيّاد البطنيجي الذي يقطن غزّة المحاصرة بالليل والإرهاب الكولونياليّ من سلطة الاحتلال؛ أملًا في وعيٍ معادٍ للكولونياليّة والإمبرياليّة كما عهدتُك، وأرجو أن تكون الترجمة علىٰ قدر انتظارك لها. وأشكر الرفيق العزيز طارق عثمان الذي كان يشجّعني دائمًا علىٰ إنجاز هذه الترجمة، ولنقاشاتنا حول كثيرٍ من المفاهيم، ولقراءته الجزء الأخير من الكتاب، ولطالما كان طارق عونًا وسندًا لي، فله منّي المحبّة كأصفىٰ ما تكون. وممتن كذلك للصديق العزيز محمد كمال الذي قرأ جزءًا من الترجمة خالص الامتنان، فله منّي المودّة كلّها. وإلىٰ العزيز مصطفىٰ محمود خالص شكري أيضًا لتبصّراته. وشكرًا للعزيز كريم ملاك (طالب الدكتوراه بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة) علىٰ نقاشه معي حول هذا الكتاب قبل بدء ترجمته، وإعارته إيّاي نسخة ورقيّة منه، فالشّكر الجزيل له علىٰ تبصّراته وذكائه المعهودين. وأودّ أيضًا أن أشكر الباحث الموريتانيّ العزيز عبّاس إبرهام (طالب الدكتوراه في جامعة أريزونا بالولايات المتحدة) علىٰ قراءته للمقدّمة، وإنّني لأفيض شكرًا لثنائه، وأرجو أن تكون الترجمة كما وصفها، وأن تليق بذلك. وكلّي أمل في ظهور رسالة إبرهام التي كتبها عن «العلمنة في مصر» إلىٰ النور، والتي آمل أن تكون إضافة بحثيّة حقًّا. وأخيرًا، أشكر الأستاذ العزيز أحمد سالم، باحث أوّل في مركز نماء، الذي عرضَ ترجمة هذا الكتاب عليّ، أشكره علىٰ ثقته، ولطفه الدّائم معي. ولمركز نماء للدراسات والأبحاث، بقيادة الدكتور العزيز ياسر المطرفي، كلّ الأمنيات بالتوفيق في مساره العلميّ الحافل الذي نأمل أن يُسفر عن جدّة معرفيّة في شرطنا العربيّ المهزوم بالخيبات المعرفيّة المتكرّرة.

كريم محمد

مصر - شتاء ٢٠١٦

الاختلاف الديني في عصر علماني

تقرير حول الأقلّيات

اعتراف

يرتكز هذا الكتاب إلىٰ البحث المدعوم من قبل جائزة العلماء المسلمين لمؤسّسة كارنيغي وزمالة فريدريك بوركهارت (Frederick Burkhardt) من المجلس الأمريكيّ للمجتمعات العلميّة. سمحت لي زمالة بوركهارت أن أعكفَ علىٰ مشروعٍ أكثر طموحًا ممّا هو متاح عادةً لكتاب ثانٍ. إذ أتاحت لي تفرّغًا لعامٍ في مركز الدراسات المتقدّمة في العلوم السّلوكيّة (Palo Alto)، حيثُ كنتُ قادرةً علىٰ سبر مناقشات متعمّقة في القانون الدّوليّ، والتاريخ العثمانيّ، وحقوق الأقليّات. واستضافتني الأكاديميّة الأمريكيّة في برلين لستّة أشهر، وهي الفترة التي كتبتُ، في أثنائها، الجزءَ الأكبر من هذا الكتاب في المقرّ الجميل للأكاديميّة في مدينة آنسي (Wannsee). وأخيرًا، فإنّ المنحة التعاونيّة من مبادرة (Henry R. Luce) للدّين والشّئون الدوليّة جعلت الاشتباك مع باحثين من شتّىٰ التخصّصات، الذين يشتغلون حول إشكالات الحريّة الدينيّة، أمرًا ممكنًا. وأودّ خصوصًا أن أشكر توبي فولكمان (Toby Volkman)، مديرة المبادرات السياسيّة في مؤسسة (the Henry Luce)، لدعمها.

ولقد تراكمت كثيرٌ من الواجبات الشخصيّة عليّ في مسار كتابة هذا الكتاب، وما من واجب من هذه الواجبات يمكنني الوفاء به، بشكلٍ كافٍ، في هذه المساحة المقتضبة. وأستهلّ بعميق شكري للأصدقاء الذين ساعدوني في فهم الظّرف المشحون للأقليّات الدينيّة في مصر. فقد رحّب بي حسام بهجت، المؤسّس المِقدام للمبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة (EIPR)، في منظّمته وقضىٰ ساعاتٍ مُناقشًا تعقيدات عمله معي. ولولا حسام، والفريق الودود للمبادرة، لم يكن لهذا الكتاب أن يرىٰ النور. وأنا ممنونة لعادل رمضان لصبره وفصاحته في شرح مداخل ومخارج القانون المصري لي، وليارا سلّام (Yara Sallam) -التي تقطن السّجن وأنا أكتب هذه السّطور- لشجاعتها، وعنايتها، وابتسامتها المُشرقة. لعلّكِ تكونينَ حرّةً عاجلًا. وأشكر مجدي جرجس لتبصّراته النفيسة في التاريخ القبطيّ. وأودّ أيضًا أن أعبّر عن شكري لبهاء محمّد، ولمحمّد رجب، ولنفيسة دسوقي، ولنسيم هاشم، ولمايكل نبيل للعون البحثيّ الذي قدّموه في مصر لي. ومن غير صداقة وضيافة لميس النقاش وسيف الدين

حمدان، لم تكن القاهرة لتكون لي وطنًا على الإطلاق؛ فشكرًا لكم لكونكم هناك دائمًا.

إنّ المسافة بين البحث والكتابة مسافة ضخمة؛ إذ تتطلّب محادثاتٍ مع الأصدقاء والزّملاء الذين يدفعونك للإجابة على الأسئلة الصّارمة ولتشرح ما تفترضُ أنت أنّه واضح. وأودّ أن أستفتح بشكر جون سكوت (Joan W. Scott)، الذي لم يقرأ الفصول كلّها في مرحلة مبكّرة فحسب؛ وإنّما حثّني أيضًا على حشد شتّى خيوط حجّتي وحبْكها معًا في الفصل الأوّل، وهو الفصل الذي يشكّل المقدّمة الآن. ومن غير ثقة جون في المشروع، لربّما كانت القصّة مختلفة في روايتها الآن. وقد قرأت ويندي براون (Wendy Brown) المخطوطة بأكملها قبل أن تذهب إلى المطبعة ومنحتني اقتراحاتٍ قيّمة من أجل شحذ كلّ منعطفٍ للحجّة. فأنا ممنونة بعمق لصنيع السّخاء هذا. وأريد أن أشكر ويب كِيان (Webb Keane) لمراجعة الكتاب لمطبعة جامعة برنستون ولتعليقاته الدقيقة على المخطوطة. وأنا ممتنّة لسامرة إسمير (Samera Esmeir) لإيمانها بالمشروع وصرفها وقتًا لقراءة عدّة فصول، رغم جدولها المزدحم. وشكرٌ جزيل إلى جوديث بتلر (Judith Butler) لقراءتها النسخة النّهائية للمقدّمة بذكائها وتبصّرها المعتادين.

ويدينُ هذا الكتاب بدينٍ فكريّ هائل لطلال أسد (Talal Asad) لإثارته الأسئلة التي تقع في مركز هذا الكتاب. وقد بذل طلال لي سخاءه المميّز وعلّق على المخطوطة كلّها، دافعًا إيّايَ إلى التعمّق في الأشياء التي قد تطرّقتُ لها على عجالة فقط. وآمل أنّي كنتُ قادرة على الوفاء بحق تحريضاته لي. وأفادَ هذا الكتاب، بشكلٍ هائل، من المحادثات مع حسين عجرمة (Hussein Agrama)، وهو الذي فكّر حول هذه الإشكالات فيما يخصّ اشتغال طلال لمدة كالتي قضيتها. وكثيرٌ من المشاكل التي يكتب عنها أيضًا أثارت كتابي هذا: **الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ** (*Religious Difference in a Secular Age*). وأنا ممنونة للغاية لتشابكه العميق مع الكتاب، ولا سيّما تعليقاته الثاقبة على الفوارق السياسيّة لحجّتي التي كانت غير واضحة لي، في بعض الأحيان.

وأودّ أن أشكر مايكل جاسبر (Michael Gasper)، وويلسون تشاكوك جاكوب (Wilson Chacko Jacob) لقراءة الفصلين الأوّلين والتأكّد من أنّني وفيتُ بالمساحة

الواسعة للمادّة التاريخيّة التي أناقشها في الكتاب. وإنّني مدينة إلىٰ هارون جاكس (Aaron Jakes) لتقاسم ذكائه الأرشيفيّ وتقديمه إليّ التسجيلاتِ الدستوريّة عام ١٩٢٣ التي أصبحت أساس الفصل الثاني. وشكرًا لخالد فهمي لدعمه حينما كنتُ في القاهرة، ولكينيث كونو (Kenneth Cuno) للإجابة علىٰ أسئلتي الأوّليّة حول قانون الأسرة. وأنا مدينةٌ لسنان أنطون بحاشية شكرٍ لجلوسه معي في برلين والعمل علىٰ الجدل الدّائر في النّقاشات الدستوريّة المصريّة وضحكنا سويًا. والشّكر لأسامة مقدسي (Ussama Makdisi) لتبادل أفكاره حول التاريخ العثمانيّ والطّائفيّة. وأنا ممتنّة إلىٰ مايكل آلان (Michael Allan) لإقناعه إيّاي أن أكتب حول رواية عزازيل (*Azazeel*)؛ فكثيرٌ ممّا هو في هذا الفصل يعتمد علىٰ سنوات المحادثات مع مايكل وعلىٰ عمله المهم حول الأدب والعلمانيّة. وقد أفاد الفصل الذي يدور حول قانون الأسرة من المحادثات مع جوديث سوريكس (Judith Surkis) وعملها حول الموضوع [قانون الأسرة -م] في فرنسا. وأودّ أن أشكر بيتر دانيشن (Peter Danchin) للكتابة المشتركة للمقال الذي أصبح أساس الفصل الرّابع، ولنقاشاته الثاقبة حول الرّوابط بين قرارات المحاكم البهائية والقانون الدّوليّ. وأخيرًا، أودّ أن أعترف بمساعدة افتخار دادي (Iftikhar Dadi) في التحصّل علىٰ صور لغلاف هذا الكتاب.

إنّني مسرورة أنّ لديّ مجموعة استثنائيّة من الأصدقاء الذين أبقوني مستمرة في الحياة والتفكير. فأودّ أن أشكر راكا راي (Raka Ray) لعنايتها الفائقة التي رفعت من معنويّاتي في طُرقٍ صعبة التحديد. فكلّما تعثرتُ، كانت راي موجودة دائمًا. وأكنّ لكوري هايدن (Cori Hayden) عرفانًا بالفضل لصداقتها وحضورها في دهاليز كروبر (Kroeber) وسينسون (Stinson). وجان كولير (Jane Collier)، ناصحة وصديقة، قرأتْ دائمًا عملي بعناية وسعة اطلاع؛ فسأظلّ مدينةً لها بطرق أكثر من أيّ أحد. وتشكّراتي لأنجلي أرنودكار (Anjali Arondekar)، ولكولين لي (Colleen Lye)، ولستيفن بست (Stephen Best) لدفعهم إيّاي خارج العادات الأنثربولوجيّة للتفكير معهم، ولديفيد غولدبرج (David Goldberg) لإبقائه الأمور علىٰ الحافّة. وعشوك برذان (Ashok Bardhan)، إنّني مدينة لك بسبب الشكوكيّة التي كنتَ تحقنها دائمًا في محادثاتنا. وتشكّرات إلىٰ مايِنثي فرناندو (Mayanthi Fernando) لعدم الفرار إلىٰ

نيويورك، وإلىٰ بهناز روفي (Behnaz Raufi) لضحكها وعنايتها، وإلىٰ دونلاد مور (Donald Moore) وإلىٰ جاك كوسيك (Jake Kosek) لصداقتهما الحميميّة الصّدوقة. وتشكّرات جزيلة لمؤنس فاروقي (Munis Faruqui)، الذي منحني هديّة نفيسة لدرب إلىٰ الماضي: شكريّة دوست (shukriya dost).

ومن حسن حظي أنّ لديّ مجموعة مذهلة من الطّلبة. فشكرٌ خاصّ إلىٰ جين-ميشال لاندري (Jean-Michel Landry) وإلىٰ كاندس لكازيك (Candace Lukasik) لتعليقاتهم علىٰ مختلف الفصول، وإلىٰ باسط إقبال (Basit Iqbal) لتعديلاته وإعداده للفهرس. وتشكّراتي إلىٰ ميا تونغ (Mia Tong)، الذي ساعدني في إعداد البيبلوغرافيا لمّا كان الكتاب علىٰ وشك الدّخول إلىٰ المطبعة، وإلىٰ كارولين ماخوسيك (Caroline McKusick) وبهناز روفي، وإلىٰ حنّا جيويل (Hannah Jewel)، وإلىٰ رافي عرفان (Rafi Arefin) لعونهم البحثيّ في محطّات شتىٰ من المشروع.

كما إنّني ممتنّة لفِرد آبل (Fred Appel) في مطبعة جامعة برنستون لاعتنائه المبكّر بالمخطوطة وللرعاية التي أولاها لهذا المشروع. والشّكر الجزيل لأنترا جريسلس (Anitra Grisales) لتحريرها للمخطوطة.

تعبيري الأخير عن الشّكر محجوز لتشارلز ونَمير هيرشكند، اللذين إليهما أُهدي هذا الكتاب. فكثيرٌ مما يشكّل «**الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ**» مدين إلىٰ اشتباكات تشارلز المتأنيّة والمتبصّرة علىٰ مرّ السنين التي حاولتُ فيها أن أعطي معقوليّة لما أودّ قوله. ودون ذكاء نمير الحادّ وروحه المبهجة، لكانت الحياة نسخة فقيرة ممّا انتهت إليه. فشكرًا لكما لكونكما موجودين، في الرّوح والعقل.

❁ ❁ ❁

أشير إلىٰ أنّ الفصل الرّابع هو نسخة منقّحة، بشكلٍ كبير، من مقال مؤلّف بالاشتراك كان قد نُشِرَ في فصليّة (South Atlantic Quarterly). والفصل الخامس هو نسخة معدّلة من مقال ظهر في مجلّة (Comparative Literature). وإنّ أجزاءً من الفصلين الأوّل والثاني كانت قد نُشرت بشكل مختصر في مجلّة (Comparative Studies in Society and History)، وقد ظهرت نسخة موجزة سابقة من الفصل الثالث في مجلّة (American Ethnologist). أشكر النّاشرين والمجلّات لسماحهم لي باستخدام هذه المادّة في هذا الكتاب.

مُقَدِّمَة

برزَ الشّرق الأوسط خلال العقود القليلة الماضية باعتباره محلّ تزايد غير مسبوق في العنف بين المسلمين والمسيحيين والأقليّات الدينيّة الأخرىٰ. وبينما تميل وسائل الإعلام الغربيّة السّائدة لعرض هذا الأمر بوصفه نتاجًا لصراعات بدائيّة وللاتسامح الإسلام المتأصّل، بيد أنّ حتىٰ هؤلاء النّاقدين لهذا التفسير يشعرون بأنّ التنوّع الدينيّ الذي ميّز المنطقةَ لعقودٍ ربّما يكون في طريقه للزّوال. ولم يكن لهذا الخوف إلّا أن زاد بعد النّزوح المؤخّر للمسيحيين واليزيديين من بلاد مثل سوريّة والعراق في أعقاب الحروب الأهليّة التي عصفت بالبلدين[1]. أحلّل في هذا الكتاب الموقف المتداعي، بشكلٍ متزايد، للأقليّات غير المسلمة في الشّرق الأوسط الحديث، مع تركيز خاصّ علىٰ المسيحيين الأرثوذكسيين الأقباط، وعلىٰ البهائيين في مصر بشكل أقلّ. وفي حين أنّ الدين البهائيّ جديد نسبيًّا علىٰ مصر، فإنّ المسيحيين الأرثوذكسيين الأقباط يرجع تاريخهم إلىٰ القرن الأوّل، حينما قيلَ إنّ الرّسول مرقس قد أتىٰ بالإيمان إلىٰ أرض الفراعنة والوثنيين هذه. وباعتبارهم الأقليّة المسيحيّة الكبرىٰ في الشّرق الأوسط، فقد تمتّع المسيحيّون الأقباط بمكان الصّدارة في التأريخ القوميّ

---

(١) يمكن الاطّلاع علىٰ التقارير التي توثّق هذه الأزمة في الصحافة اليوميّة. انظر:

see Daniel Brode، Roger Farhat، and Daniel Nisman .Syria s Threatened Christians، New York Times، June ،2012 ،28 www.nytimes.com/29/06/2012/opinion/syrias-threatened-christians. html?ro-; Jack Healey .Exodus from North Signals Iraqi Christians Slow Decline، New York Times، March ،2012 ،10 www.nytimes.com/11/03/2012/world/middleeast/exodus-from-north-signals-iraqi -christians-decline.html?pagewanted=all &_r0=; and Loveday Morris .Desperate Iraqi Yazidis Flee into Syria، Washington Post، August ،2014 ،8 www.washingtonpost.com/world/middleeast/desperate iraqi yazidis-flee-into-syria-after-kurdish-forces-secure-escape route817/08/08/2014/a17ad-233a 4-ee935-9c820-eb53594e4story.html.

المصريّ (nationalist) لمقاومتهم الاحتلال الكولونياليّ البريطانيّ إلىٰ جنب المسلمين حذو النّعل بالنّعل[1]. وعلىٰ الرّغم من الاعتراف الواسع بمساهماتهم في النّضال المصريّ المعادي للكولونياليّة، أصبحَ المسيحيّون الأقباط في الحقبة ما بعد الكولونياليّة يُعاملون كمواطنين من الدّرجة الثانية، وتعرّضوا لتكبّد شتّىٰ أشكال التمييز الاجتماعيّ والسياسيّ.

يحاجج هذا الكتاب بأنّ الحوكمة (governance) العلمانيّة قد ساهمت في مفاقمة التوتّرات الدينيّة في مصر ما بعد الكولونياليّة، عاملةً علىٰ تصليب الحدود البين دينيّة واستقطاب الاختلاف الدينيّ. وسيبدو هذا الادّعاء مخالفًا لما يُعدّ من المسلّمات لدىٰ عديد من الذين يؤمنون بأنّ العلمانويّة(*) (secularism) هي حلّ لمشكلة النّزاع الدينيّ، وليست قوّة لخلقها. ومع ذلك، كما آمل أن أوضّح، لا يمكننا أن نفهم الصّراع الدّينيّ في مصر اليوم دون صرف انتباه كافٍ للكيفيّة التي حوّلت العلمانويّةُ الحديثة بها الهويّةَ الدينيّة والعلاقات البين دينيّة. إذ إنّ للعلمانويّة خصيصة محتومة تنبعث، جزئيًّا، من بنية الدّولة الليبراليّة الحديثة، وهي الخصيصة التي تَعِدُ بهدم التراتبيّات الدينيّة من أجل خلْق دولة يكون كلّ الأفراد بداخلها متساوين أمام القانون.

---

(١) سأستعملُ مصطلحي الأقباط والمسيحيين الأقباط لأتباع الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة. وبشكلٍ عام، فقد تمّ تعديل كلّ الطوائف المسيحيّة في مصر عن طريق مصطلح القبطيّ -كما في الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة الرومانيّة، والكنيسة القبطيّة الأرمينيّة، إلخ. ولكن في الخطابات السياسيّة والتاريخيّة المصريّة، يُشير [مصطلح -م] الأقباط دائمًا إلىٰ أنصار المسيحيّة الأرثوذكسيّة القبطيّة، ومن هنا جاء استعمالي له.

(*) علىٰ مدار الكتاب، سأترجمُ (secularism) بـ «علمانويّة» للدلالة علىٰ نسق حوكمة الدّولة، أو المشروع الدولتيّ بالأحرىٰ، أو الأيديولوجيا، وبذلك سنميّز بينها وبين الكلمة الإنجليزيّة (secularity) التي نترجمها بـ «علمانيّة» للدلالة علىٰ الحساسيّات والمواقف والتدابير التي تميّز الذات في العالَم؛ أي الانوجاد كعلمانيين. هذه التفرقة حاسمة في بنية هذا الكتاب، كما ستوضّح المؤلّفة في مقدمتها، وفي آخر الفصل الخامس وفي الخاتمة أيضًا. ومن دون هذا التفريق المفاهيميّ، سيقع خبط وتشويش في فهم الكتاب؛ إذ إنّ الكتاب برمّته، ما عدا الفصل الخامس، يدور حول العلمانويّة لا العلمانيّة -يتعرّض الفصل الأخير لها فقط لمناقشة علاقة الوحي والتاريخ عبر رواية عزازيل ليوسف زيدان. وذلك اجتهاد نأمل أن يكون سائغًا لحلّ هذه المعضلة، حتىٰ يستقرّ الاستعمال، أو نطوّر في الدلالة. [المترجم].

[إشارة: كلّ الهوامش غير المرقّمة هي من صنعي كمترجم. أمّا التي في المتن علىٰ هذا الشكل [-م] فهي إيضاح طفيف منّي في المتن نفسه. ووضعت (-م) للدلالة علىٰ أنّها من المترجم تميزًا لها عن معكوفتي المؤلّفة عندما تقتبسُ شيئًا وتوضّح أمرًا داخل الاقتباس نفسه].

إنّ المثاليّة العلمانيّة للمساواة الدينيّة، كما قُدّمت في القرن التاسع عشر، قد قلبت العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، جاعلةً من الممكن لغير المسلمين أن يتخيّلوا مستقبلًا للمساواة السياسيّة والمدنيّة. ورغم هذا الوعد التأسيسيّ، لا تزال الأقليّات الدينيّة تتكبّد شتّىٰ أشكال التمييز في مصر المعاصرة وفي أجزاء أخرىٰ من الشّرق الأوسط. وفي حين أنّ المفاهيم والممارسات الإسلاميّة تلعب دورًا حيويًا في إنتاج هذا التفاوت، فإنّني أحاجج بأنّ الدّولة الحديثة وعقلانيّتها السياسيّة قد لعبت دورًا أكثر حسمًا بكثير في تحويل الاختلافات الدينيّة السّابقة، منتجةً أشكالًا جديدة من الاستقطاب الطّائفيّ، وجاعلةً الدّين أكثر بروزًا لهويّات الأقليّة والأكثريّة علىٰ السّواء، لا أقلّ بروزًا. إضافة إلىٰ ذلك، أشير إلىٰ أنّه في حالة أنّ العلمانويّة يُميّزها شكلٌ مشترك عالميًّا من البَنْيَنة (structuration) السياسيّة-القوميّة، فإنّ ضبْط الاختلاف الدينيّ يأخذ شكلًا أكثر نمطيّة عبر الحدود الجغرافيّة.

إنّ سِمتين متناقضتين لهذه العقلانيّة السياسيّة تُعدّان وثيقتي الصلة بموضوعنا هذا بشكل خاصّ. **أولًا**: أصبحت الدّولة الحديثة، رغم ادّعائها بحياديّة دينيّة، متورّطة في ضبْط الحياة الدينيّة وإدارتها لدرجة لا نظير لها، مما يؤدّي إلىٰ توريط الدّولة في إشكالات ضخمة للممارسة والاعتقاد الدّينيّيْن. **ثانيًا**: رغم الالتزام بتسوية الاختلافات الدينيّة في المجال السياسيّ، فإنّ الحوكمة العلمانيّة الحديثة تُحول -وتعزّز في بعض الجوانب- التفاوتات البين دينيّة المسبقة، ممّا يسمح لها بأن تزدهر في المجتمع، وبالتالي يسمح للدّين أن يرسم علاماته علىٰ الهويّة القوميّة والمعايير العموميّة. وفي حين أنّ هاتين السّمتين تميّزان كلّ الدول الحديثة، فغالبًا ما يتمّ الحكم عليها بأنّها أمارات علىٰ العلمنة غير المكتملة في حالة الدّول اللا غربيّة مثل مصر. يتحدّىٰ كتابي هذا التشخيص عن طريق دفعنا للاعتناء بالتناقضات البنيويّة التي تُطارد المشروع العلمانيّ، وكيفَ أنّ هذه التناقضات قد ساعدت في تشكيل الشكل المحدّد الذي أخذته العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في مصر الحديثة.

يدين تحليلي في هذا الكتاب إلىٰ الحقل المزدهر لدراسات العلمانيّ(*) (secular studies) الذي قد تحدّىٰ بشكل حاسم، خلال العقدين الماضيين، التصوّر

(*) أي الدراسات المختصّة بما هو علمانيّ (the secular)، والعلمانيّ هنا هو المقولة الإبستمولوجيّة لا الشخص أو الذات. [المترجم]

المعتاد للعلمانويّة باعتبارها الفصل بين الكنيسة والدّولة، وبين الدّين والقانون، وبين السّلطة السياسيّة والسّلطة الإكليريكيّة(١). فقد حاجَ الباحثون من شتّىٰ التخصّصات بأنّ العلمانويّة الحديثة هي شيء أكثر بكثير ممّا تسمح به هذه الصيغة الاختزاليّة؛ إذ تنطوي العلمانويّة علىٰ تحوّلات أساسيّة في تصوّرات الذّات، والزّمان، والمكان، والإيتيقا، والأخلاقيّة، إضافة إلىٰ إعادة تنظيم للحياة الدينيّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة. وبعبارة أخرىٰ، ليس العلمانيّ هو الأساس الطبيعيّ الذي ينبثق الدّين منه، وليس هو ما يبقىٰ حينما يتم إقصاء الدّين. بدلًا من ذلك، إنّ العلمانيّ هو نفسه منتج تاريخيّ باستلزامات إبستمولوجيّة وسياسيّة وأخلاقيّة محدّدة -ولا يمكن إدارك أيٍّ من هذه الاستلزامات، علىٰ نحو كافٍ، عبر تصوّر اسمانيّ للعلمانويّة باعتبارها تراجع الدّولة الحديثة عن الدّين. وبشكلٍ عام، تسبرُ هذه المعرفة النّاشئة بُعدين مختلفين، وإنْ كانا مترابطين، للعلمانيّ: العلمانويّة السياسيّة والعلمانيّة (secularity). إذ تختصُّ العلمانويّة بعلاقة الدّولة الحديثة بالدّين وتنظيمها له، في حين أنّ العلمانيّة تشير إلىٰ مجموعة مفاهيم، ومعايير، وحساسيّات (sensibilities)، وتدابير تميّز الذاتيّات والمجتمعات الحديثة(٢).

ويعتني هذا الكتاب في المقام الأوّل بالعلمانويّة السياسيّة، لا سيّما بإنتاج الدّولة الحديثة وتنظيمها للاختلافات الدينيّة في منطقة واحدة للشّرق الأوسط، وبآثار هذا التدخّل علىٰ الطريقة التي غدت تُعاش بها الهويّة الدينيّة، بالنسبة إلىٰ المسلمين وغير المسلمين علىٰ حدّ سواء. لكنني أتناول، في الفصل الأخير، مسألة العلمانيّة من حيث ممارسات القراءة، والحساسيّات، والمواقف الملائمة التي من المفترض أنْ يجلبها

---

(1) Agrama ،*Questioning Secularism*; Asad ،*Formations of the Secular*; Baubérot ،*Histoire de la laïcité en France; Connolly*، *Why I Am Not a Secularist; Fernando*، The Republic *Unsettled*; Fessenden ،*Culture and Redemption*; McLeod ،*Secularization in Western Europe*1914-1848 ،; Modern ،*Secularism in Ante- bellum America*; Scott ،*The Politics of the Veil; Taylor* ،*A Secular Age*.

(٢) لمناقشة ثاقبة لكيفيّة ترابط العلمانيّة والعلمانويّة السياسيّة، انظر:

John Lardas Modern's engagement with Michael Warner in Modern ،Confused Parchments، Infinite Socialities.

مؤمن حديث في تأويل التاريخ المقدّس والحقيقة الدينيّة. ولأنّ هذه الفرضيّات المسبقة لا توجد بشكل كبيرٍ في مراسيم الدّولة وسياساتها وإنّما تتخلّل الثقافة عمومًا؛ فإنّ الفصل الأخير يتتبّع بصماتها خلال نقاش مُثير للنّزاع كان قد ثار بسبب نشر رواية تاريخيّة تدور حول المسيحيّة المبكّرة في مصر.

واحتذاءً بطلال أسد، أُمَفْهِم العلمانويّة السياسيّة باعتبارها السّلطة السياديّة للدّولة الحديثة في إعادة تنظيم السّمات الجوهريّة للحياة الدينيّة، التي تنصّ علىٰ ما هو الدين أو ما يجب أن يكونه، والتي تحدّد مضمونه المناسب، وتنشر ذاتيّات مُلازمة، وأنساقًا إيتيقيّة، وممارسات يوميّة[1]. بهذا الفهم، ليست العلمانويّة مجرّد بنية تنظيميّة لما يتمّ تناوله عادةً علىٰ أنّه عناصر قبليّة للتنظيم الاجتماعيّ -العموميّ، والخصوصيّ، والسياسيّ، والدّينيّ-، وإنّما العلمانويّة عمليّة خطابيّة (discursive) للسّلطة التي تولّد هذه المجالات بعينها، وتؤسّس حدودها، وتغمرها بمضمونٍ، إلىٰ درجة أنّ هذه المجالات تغدو مكتسبةً لصفة طبيعيّة بالنسبة إلىٰ هؤلاء الذين يعيشون ضمن شروطها.

إنّ السّلطة السياديّة للدّولة في تحديد الحياة الدينيّة وضبْطها ليست بسلطةٍ أحاديّة ولا هي مرسومة سلفًا. إنّها، علىٰ النّقيض من ذلك، متداخلة مع تناقض توليديّ (generative). فمن ناحية، تزعم الدّولة الليبراليّة بالإبقاء علىٰ فصلٍ بين الكنيسة والدّولة عن طريق إزاحة الدّين إلىٰ المجال الخصوصيّ، هذا المجال شديد القداسة للاعتقاد الدينيّ والحريّة الفرديّة. ومن ناحيةٍ أخرىٰ، تنطوي الحاكميّة(*) (governmentality) الحديثة علىٰ تدخّل الدّولة وتنظيمها لجوانب عدّة من الحياة الاجتماعيّة الدينيّة، مذيبةً الفرْق المميز بين العموميّ والخصوصيّ وبالتالي مناقضةً زعمها الأوّل [أي الإبقاء علىٰ الفصل بين المجالين -م]. لا يعني ذلك أنّ الالتزام الأيديولوجيّ للدّولة الليبراليّة بإبقاء الكنيسة والدّولة بمعزلٍ هو التزام زائف أو كاذب، أو أنّ العلمانويّة تُقيّد الدين بدلًا من أن تجعله طليقًا. فالنّزوعان، علىٰ العكس من ذلك، المتأصّلان في العلمانويّة -تنظيم الحياة الدينيّة وبناء الدّين باعتباره فضاءً مُفرغًا

---

(1) Asad, Trying to Understand French Secularism.

(*) هذا مفهوم فوكويّ خالص، بل فوكو الأخير بالأحرىٰ منذ سنة ١٩٧٧، وطوّره الفوكويّون من بعده. [المترجم]

من تدخّل الدّولة- يفسران سلطتها الظاهريّة (phenomenal) لإحياء نفسها: فأيّ تدخّل للدّولة في الحياة الدينيّة غالبًا ما يولّد المطالبة بإبقاء الكنيسة والدّولة مستقلّين، مجدّدًا فرضيّة العلمانويّة ووعدَها. علىٰ إثر ذلك، يكتسب سؤال كيف وأينَ نرسم الخطّ الفاصل بين الدّين والسياسة، بين ما يُعتبَر عموميًّا وخصوصيًّا، أقول يكتسب هذا السؤال أهميّة خاصّة في الدّول الليبراليّة، وإنّه ليخضع للطّعن القانونيّ والسياسيّ باستمرار[1].

قد يعترض القارئ علىٰ هذه النّقطة بأنّ نموذج الحوكمة الليبراليّة العلمانيّة الذي تناولته آنفًا ينطبق علىٰ الديمقراطيّات الأورو-أطلسيّة، ولكن لا ينطبق علىٰ الدّول الشّرق أوسطية التي تُوصفُ، علىٰ أحسن وجهٍ، بأنّها «سلطويّة» بسبب انتهاكها الصّارخ للتحرّرات والحريّات الفرديّة. بالنسبة إلىٰ فريق، يعني هذا التفريق أنّ المجتمعات الشّرق أوسطيّة هي مجتمعات غير علمانيّة كفايةً، في حين أنّ الأمرَ لفريق الآخر يتطلّب أنْ يتمّ تطوير نمذجة (typology) للعلمانويّة من أجل تمييز هذا البديل السّلطويّ عن النّوع الذي يُمارَس في المجتمعات الأورو-أطلسيّة بصورة براديغميّة[2]. وفي حين أنّني أقدّر أهميّة الاعتناء بالمسارات التاريخيّة المحدّدة

(١) يتجلّىٰ هذا في النقاشات التي لا تنتهي حول أسئلة من هذا القبيل: هل ينتهك حظر الحكومة الفرنسيّة للحجاب الإسلاميّ في المدارس الحكوميّة حقّ المرأة المسلمة في الحريّة الدينيّة؟ وهل يجب علىٰ الحكومة الأمريكيّة أن تجيز الصلاة في المدارس الحكوميّة، أو تموّل المشاريع الدينيّة في السجون الفيدراليّة؟ وهل يمكن لألمانيا أن تسمح للرموز المسيحيّة واليهوديّة بالظهور علنًا بينما تحظر الرّموز الإسلاميّة، دون أن ينتهك ذلك زعمها بحياديّة علمانيّة؟ ما هو الدور المناسب الذي ينبغي أن يلعبه الإسلام في الدساتير الجديدة لمصر وتونس (التي أعقبت الانتفاضات في عام ٢٠١١)؟ وهل تنتهك قوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدّين في الهند القوانين العلمانيّة للدّولة بشأن الانطباق العامّ؟

(٢) عبد الله النّعيم من بين هؤلاء الباحثين الذين يميّزون بصورة قاطعة بين العلمانيّة الديمقراطيّة والسلطويّة؛ انظر:

an-Na'im, Islam and the Secular State, esp. chap. 5 .Turkey: Contradictions of Authoritarian Secularism..

ويتغلغل هذا الفارق الآن في الخطاب السياسيّ الرّائج في الشرق الأوسط، كما يتجلّىٰ في الملاحظة التالية التي كتبها إبراهيم الهضيبي، أحد الأعضاء البارزين في جماعة الإخوان المسلمين، في عام ٢٠٠٧، يقول: «إنّ وسم النّظام المصريّ بأنّه علمانيّ يعطيه شرفًا لا يستحقّه. فالنّظام، في واقع =

للعلمانويّة، فإنّني أؤمن بأنّ هذه الطريقة لقولبة الاختلاف تُعمينا عن السّمات المشتركة للمشروع العلمانيّ التي تتقاسمها المجتمعات الأورو-أطلسيّة والمجتمعات الشّرق أوسطيّة.

وبادئ ذي بدء، ليست الدّول الليبراليّة والسّلطويّة كياناتٍ متنافية. إذ توجد الممارسات السّلطويّة في الدّول الليبراليّة بصورةٍ براديغميّة، تمامًا كما أنّ الأنظمة السّلطويّة يُجرىٰ مساءلتها في المحاكم الدّوليّة والمحليّة بسبب انتهاكها لمبادئ الحوكمة الليبراليّة[1]. انظروا مثلًا إلىٰ سلسلة القرارات التنفيذيّة التي أذنت بالتعذيب، وبالمراقبة السريّة للسكّان المدنيين، وبتعليق الحريّات الفرديّة في الولايات المتحدة عقب الحادي عشر من أيلول/سبتمبر -إذ القرارت جميعها تنتهك معايير الحوكمة الليبراليّة. أضِفْ إلىٰ ذلك، لا يقرّ التفريق الصّارم بين الدّول الليبراليّة والدّول السلطويّة الكيفية التي غدت بها المؤسّسات والمفاهيم الليبراليّة، وعلىٰ رأسها المثاليّة الليبراليّة للمساواة السياسيّة والقانونيّة لجميع المواطنين، تحدد معيارًا عالميًّا لا يُستثنىٰ منه أي مجتمع حديث. وما يميّز البُعد العلمانيّ للمشروع الليبراليّ هو وضع مفهوم للمساواة فيما يتعلّق بالاختلاف الدينيّ -أي الادّعاء بأنّ جميع النّاس ينبغي أن تتمّ معاملتهم بالمساواة بصرف النّظر عن الانتماء الدينيّ. ولمّا كانت المساواة الدينيّة مطمحًا ومبدأً، فإنّها تشير إلىٰ تغيّر تامّ في الكيفيّة التي كان يُتصوَّر بها التفاوت البين دينيّ تاريخيًّا: من ممارسةٍ مقبولة عمومًا في الحقبة قبل الحديثة إلىٰ مشكلةٍ تتطلّب حلًّا

= الحال، لا هو علمانيّ ولا إسلاميّ. وهو ليس ليبراليًّا ولا محافظًا، أو اشتراكيًّا. والمصطلح الذي قد يصف النّظام المصريّ هو مصطلح «السّلطويّ»».

Ibrahim El- Houdaiby .Egypt's Two-Faced Regime: Not Secular, Not Islamic, Authoritarian, World Politics Review, March 30, .2007 www.worldpoliticsreview.com/articles/671/egypts-two-faced-regime-not-secular -not-islamic-authoritarian#/.

(١) قد يحاجج المرء ردًّا علىٰ ذلك بأنّ احترام الولايات المتّحدة للحماية الدستوريّة يسود في ممارسات الأمن القوميّ العدوانيّة بأسلوبٍ يجعلها مختلفة عن الدّول السلطويّة. بيد أنّ تقديس المبدأ الدستوريّ الأمريكيّ ظهر، كما يوضّح عمل عزيز رانا، تاريخيًّا «مع دولة الأمن القوميّ حذو النّعل بالنّعل، ليعمل بشكل حيوي علىٰ تعزيز سلطة الحكومة وشرعنتها بدلًا من وضع قيودٍ عليها».

Rana, Constitutionalism and the Foundations of the Security State.

في العالم الحديث. وهذا المطمح جليّ في إصلاحات الدّولة كما في أجندات الأحزاب السياسيّة والحركات الاجتماعيّة؛ إذ إنّه يُقدّم الأساس لنطاق قوانين ومؤسّسات للدّولة تحدّد نوع المطالب الدينيّة التي يمكن للمرء أن يطرحها علنًا. وحتىٰ في الدّول الأشدّ قمعيّة، تَشهدُ مجموعة من الحركات الاجتماعيّة التي تكافح من أجل المساواة الدينيّة علىٰ الانتشار العالميّ لهذه المثاليّة وعلىٰ وعْدها(١). وإنّني أرىٰ هذه المثاليّة ومتخيَّلَها الاجتماعيّ الملازم خصيصة قِواميّة للعلمانويّة السياسيّة، وهي خصيصة مشتركة بين كلا جانبي الانقسام الغربيّ واللا غربيّ. ويجب ألّا تعمينا استحالةُ تحقيق هذه المثاليّة عن سلطتها، وعن وعدها الدّائم، وعن تناقضاتها التأسيسيّة.

وقد عثرتُ، في سياق كتابة هذا الكتاب، علىٰ التفريق الليبراليّ-السلطويّ حينما حاولتُ أن أحلّل التواريخ المشعّثة والمتشابكة للشّرق الأوسط ولأوروبّا وأمريكا. وفي الفصل الرّابع، علىٰ سبيل المثال، حيث أقدّم تحليلًا للطّرق المماثلة التي تقرّ بها المحاكم المصريّة والأوروبيّة بعادات وممارسات الأقليّات الدينيّة، فقد كان الإغراء علىٰ أشدّه لتنحية هذه المماثلة ولإجبار مادّتي للتكيُّف مع اصطلاح الليبراليّ-السّلطويّ. وهذا أمر ليس مستغربًا لأنّه يمارس قوّة هائلة علىٰ تفكيرنا ويشكّل أسئلة البحث التي أصبحت كلاسيكيّة في دراسة الشّرق الأوسط(٢). وعلىٰ سبيل المثال، حتىٰ عندما يدرك المختصّون الاستقلالَ النسبيّ للقضاء المصريّ علىٰ مدىٰ فترة طويلة من تاريخه ما بعد الكولونياليّ، فإنّهم ينظرون إليه باعتباره شذوذًا يتطلّب شرحًا؛ نظرًا لـ «سلطويّة» (authoritarianism) الدّولة المصريّة(٣). فالسّؤال الكلاسيكيّ الذي يقود

---

(١) في دول مثل السعوديّة وإسرائيل مثلًا، حيث الهويّة الدينيّة للأكثريّة تسيطر علىٰ قوانين الدولتين، فإنّ هدف المساواة الدينيّة يواصل تحفيزه لمجموعة من النّضالات الاجتماعيّة ضدّ التسلّط الدينيّ.

(٢) هناك مثابرة حقيقيّة للأعمال الأكاديميّة علىٰ السلطويّة الشّرق أوسطيّة. انظر مثلًا:

Diamond and Plattner, *Democratization and Authoritarianism in the Arab World*; and Platt, *Democracy and Authoritarianism in the Arab World*. For an earlier version of the argument about the exceptional character of Middle Eastern authoritarianism, see Waterbury, Democracy without Democrats?.

(٣) منذ الانقلاب العسكريّ الذي أتىٰ بالجنرال عبد الفتاح السيسيّ إلىٰ السلطة (٢٠١٣) لم يعد بالإمكان=

أطروحاتٍ وكتبًا ومقالات عديدة هو سؤال «لماذا قد يسمح نظامٌ سلطويّ لقضاء مستقلّ أن يَنشأ ويؤدّي عمله؟»[1]. وإنّه لمن النّادر أن نسأل ما الذي قد يعلّمنا هذا الشكّل من أشكال الشرعيّة حول طبيعة القانون الحديث، وحول السّلطة السياديّة للدّولة، وحول العلاقة التأسيسيّة بين سيادة القانون، وإعفاءاته، وإخفاقاته[2]. وتحدث مشكلة مماثلة في مقاربتنا للصّراع الدينيّ: فبينما في الشّرق الأوسط يُحلَّل الصّراع الدينيّ تحت عنوان «الطائفيّة»، فإنّ فهم مصير اليهود، والمسلمين، والأقلّيات الأخرىٰ (العرْقيّة والإثنيّة) في أوروبّا وأمريكا يُرىٰ أنه يتطلّب منظورًا تحليليًّا مختلفًا. وإنّنا بالتأكيد علىٰ هذه الاختلافات إنّما نفوّت الفرصةَ لاستكشاف الموقف المتداعي بنيويًّا الذي غدت الأقليّات (الدينيّة، والعرقيّة، والإثنيّة) تحتلّه في كلّ المجتمعات الحديثة، وكيفَ تُنتج الدّولة الحديثة وتهيّء ظروف تَداعي (precarity) هذه الأقليّات. وتُشير حقيقة أنّ الدولة المصريّة ملزمة بالاستجابة لمطالبات المساواة الدينيّة، وأنّ دستورها يثني علىٰ الحريّة الدينيّة، وأنّ محاكمها تضمرُ تحدّياتٍ قانونيّة لسياساتها التمييزيّة، أقول يُشير ذلك كلّه إلىٰ مجموعة من المعايير السياسيّة والقانونيّة

= المحافظة علىٰ هذه الصورة للقضاء المصريّ كقضاءٍ نزيه. بيد أنّ النّظام، كما يلاحظ عدد من المعلّقين الحاليين، قد حقّق تبعيّة قضائيّة لأهدافه عن طريق تعيين مجموعة من القضاة الطيّعين والمتعاطفين معه الذين لا يعكسون بالضرورة وجهة نظر القضاء بمجمله. انظر مثلًا:

Nathan Brown, Why Do Egyptian Courts Say the Darndest Things?, Washington Post, March 25, 2014, www.washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/25/03/2014/why-do-egyptian-courts-say-the-darndest-things/; and Ursula Lindsey, Egypt's Judges Strike Back, New Yorker, March 26, 2014, www.newyorker.com/news/news-desk/egypts-judges-strike-back.

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

el-Ghobashy, Constitutionalist Contention in Contemporary Egypt; Gins- burg and Moustafa, *Rule by Law*; and Moustafa, *The Struggle for Constitutional Power*.

وفي حين أنّ هذه الأعمال تقدّم تبصّرات مهمّة، فغالبًا ما تتعارض البيانات التي تقدّمها مع ثنائيّة الليبراليّ-السلطويّ التي يستند تحليلها عليه.

(٢) انظر لاستثناء علىٰ ذلك هذا الكتاب:

Esmeir, *Juridical Humanity*.

الليبراليّة التي تتقاسمها مع الدّول الأورو-أطلسيّة التي تُعتبر نماذج علمانيّة.

يتمركز الاعتراض الثاني علىٰ توصيف الدّول الشّرق أوسطيّة باعتبارها دولًا علمانيّة حول الدّور الذي يلعبه الإسلامُ في مفصلة (articulation) الهويّة القوميّة والقانون، وهو الدّور الذي ينتهك بوضوح مبدأ حياديّة الدّولة تجاه الدّين (مهما كان تصوّر شكلية وضآلة هذه الحيادية). ويبدو أنّ مصر تجسّد هذه المشكلة. إذ الأمر غير مقتصر علىٰ أنّ الدّولة المصريّة تعلن عن هويّة إسلاميّة، فهي أيضًا تقدّر الشّريعة باعتبارها المصدر الأساسيّ للتشريع في الدّولة (وهو الأمر المنصوص عليه في دستور الدّولة منذ عام ١٩٨١). وفي حين أنّ معظم قوانين مصر مشتقّة من المدوّنات القانويّة الفرنسيّة، فلا تزال المفاهيم الإسلاميّة تتخلّل قرارات المحاكم والنّقاشات السياسيّة. علىٰ سبيل المثال، يُستخدم المفهوم القرآنيّ لـ «أهل الكتاب»، الذي يشير إلىٰ الأديان الإبراهيميّة، لتوسيع اعتراف الدّولة باليهود والمسيحيين، في حين يتمّ استبعاد عدد من أتباع الاعتقادات الأخرىٰ (مثل البهائيين) بموجبه[١]. هذا الربط بين المواطنة والتديُّن (religiosity) جليّ، علاوةً علىٰ ذلك، في وجود فصل لقوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدّين بالنسبة إلىٰ المسيحيين، والمسلمين، واليهود بدلًا من قانون مدنيّ مشترك يخضع إليه جميع المواطنين علىٰ قدم المساواة بغضّ النّظر عن انتمائهم الدينيّ.

تبدو كلّ هذه السّمات للحياة السياسيّة المصريّة أنّها تنتهك معيار الحياديّة العلمانيّة، وهو المعيار الذي من المفترض أنّ المجتمعات الأورو-أطلسيّة تجسّده. بيد أنّ مثل هذا الفهم يُغفل مركزيّة المسيحيّة، التي يتمّ صقلها باعتبارها «حضارة مسيحيّة-يهوديّة» علىٰ نحو متزايد، لهويّة الدّول الأورو-أطلسيّة، وهو الميراث الذي يرحّب به السياسيّون والقضاة والمثقفون العموميّون علىٰ نحو واسع[٢]. انظروا مثلًا إلىٰ الفقرة التالية من قرار المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان (EctHR) عام ٢٠١١ في

---

(١) وكما أشرح في الفصل الرّابع، كان أتباع الديانات غير الإبراهيميّة في ظلّ الإمبراطوريّات الإسلاميّة ممنوحين حماية الدّولة أيضًا. ومع ذلك، ترفض الحكومة المصريّة أن توسّع اعترافًا مماثلًا بالبهائيين.

(٢) يلاحظ ديفيد سوركين أنّ «التقليد اليهوديّ-المسيحيّ» هو مصطلح صُكَّ أمريكيًّا بعد الحرب العالميّة الثانية، ولم يكن له نظير في أوروبّا ما قبل الهولوكست.

Sorkin, Religious Minorities and the Making of Citizenship, 8.

قضية المواطنة الفنلندية-الإيطاليّة لاوتسي ضدّ دولة إيطاليا، الذي أيّد حق المدارس الحكوميّة الإيطاليّة في عرض الصّليب في الفصول:

إنّ النّظر فيما وراء المظاهر من الممكن أن يشفّ عن خيط يربط بين الثورة المسيحيّة منذ ألفي سنة وبين التأكيد في أوروبّا علىٰ الحقّ في حريّة الفرد وفي العناصر الأساسيّة للتنوير وهي: الحريّة والتحرّر لأيّ شخص، وإعلانات حقوق الإنسان، وأخيرًا الدّولة العلمانيّة الحديثة ومن ثمّ، من الممكن الادّعاء بأنّه في الواقع الاجتماعيّ الحالي يمكن النّظر إلىٰ الصّليب ليس باعتباره رمزًا لتطوّر ثقافيّ تاريخيّ وحسب، وبالتالي رمزًا لهويّة شعبنا؛ *وإنّما أيضًا باعتباره رمزًا لنسق من القيم: الحريّة، المساواة، الكرامة الإنسانيّة والتسامح الدينيّ، وتبعًا لذلك كرمز للطبيعة العلمانيّة للدّولة أيضًا*[١].

لاحظ ههنا الطبيعة الكونيّة والخصوصيّة(*) للادّعاء. ففي حين أنّ المسنودات العقائديّة والتيولوجيّة للمسيحيّة جعلت العلمانيّة أمرًا ممكنًا، فهي أيضًا الدّين الوحيد القادر علىٰ التعالي (transcending) علىٰ تاريخانيّته الخاصّة لإنتاج نموذج كونيّ من الحوكمة العلمانيّة حقًّا[٢]. ويتمّ تكرير هذا التقييم الآن علىٰ نطاق واسع من قبل المثقفين الأورو-أمريكيين مثل مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، وتشارلز تايلر (Charles Taylor)، وسلافوي جيجيك[٣] (Slavoj Zizek). وبصوّر التعليق الآتي

---

(١) حكم المحكمة الإداريّة الإيطاليّة، مُقتبَس في

Lautsi and Others v. Italy, March 18, 2011. http: hudoc.echr.coe.int sites eng pages search.aspx?i001=-104040, para.15.

والتمييز بالأحرف المائلة من إضافتي.

(*) أي إنّ طبيعة الادّعاء مفرطة في كونيّتها وخصوصيّتها. [المترجم]

(٢) انظر حول هذه النّقطة Hirschkind, Religious Difference and Democratic Pluralism.

(٣) انظر:

Gauchet, *Disenchantment of the World*; Taylor, *A Secular Age*; Zizek, *On Belief*.

كما انظر في ردّي علىٰ توصيف تايلر للعلمانويّة باعتبارها إنجازًا فريدًا لـ «العالم المسيحيّ اللاتينيّ» في Can Secularism Be Other-Wise?.

للفيلسوف الليبراليّ العلمانيّ ذائع الصّيت يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) روحَ هذا التقييم:

إنّ الكونيّة المساواتيّة، التي تنبثق منها أفكار الحريّة والتضامن الاجتماعيّ، وللتصرّف المستقلّ للحياة والانعتاق، وللأخلاقيّة الفرديّة للضمير، وحقوق الإنسان والديمقراطيّة، هي الوريث المباشر للإيتيقا اليهوديّة للعدالة وللإيتيقا المسيحيّة للحبّ. وكان هذا الإرثُ، دون ثمّة تغيير، محلَّ إعادة التأويل والاستملاك النّقديّ المستمرّ. وإلىٰ يومنا هذا، ليس هناك بديل عن هذا الإرث. وفي ضوء التحدّيات الحالية للكوكبة ما بعد القوميّة، فإنّنا نواصل الارتكاز إلىٰ لُبّ هذا التراث. وأيّ شيء آخر هو مجرّد حديث ما بعد حداثيّ فارغ[1].

هكذا بشكلٍ ملحوظٍ، وبضربةٍ واحدة، يُعزَىٰ تاريخ تطوّر المؤسّسات العلمانيّة والحوكمة الديمقراطيّة بأكمله إلىٰ المبادئ «المسيحيّة-اليهوديّة» للعدالة والحبّ. ويُلغىٰ التضارُب القديم بين القيم الكنسيّة والقيم الجمهوريانيّة، والتاريخ الطّويل لمعاداة السّاميّة، لتقديم العلمانويّة باعتبارها إنجازًا فريدًا وُلدَ من إدماج المسيحيّة واليهوديّة. إنّني أستشهدُ بهذا المثال ليس لتسليط الضّوء علىٰ عدم دقّته التاريخيّة، وإنّما للفت الانتباه إلىٰ مركزيّة المسيحيّة داخل سرديّات الهويّة الأوروبيّة. إذ ليست تصريحات كهذه تستدعي مجرّد إرث تاريخيّ تجريديًّا، وإنّما تجري في سياقٍ يُنظر فيه إلىٰ حضور المسلمين في أوروبّا، بصورة متزايدة، علىٰ أنّه تهديد للهويّة الحضاريّة لأوروبّا. ومع ذلك، ليست هذه الادّعاءات مجرّد تعابير عن التحيُّز الأوروبيّ. إنّها، كما أقترحُ، دالّة علىٰ المركزيّة الأساسيّة للمعايير، والقيم، والحساسيّات المسيحيّة (حتىٰ وإنْ أُلبِسَت حلّة يهوديّة) للتصوّرات الأوروبيّة لما يعنيه أن تكون علمانيًّا. فالتحيّز ضدّ المسلمين الأوروبيين اليوم (ويهود الماضي الأوروبيين واللا أوروبيين) هو أمر تأسيسيّ، ونابع من فهم أوروبّا لنفسها باعتبارها مسيحيّة في الجوهر وعلمانيّة في روحها الثقافيّ السياسيّ في آن واحد. وهذه هي الحجّة التي أوضّحها في الفصول التالية.

---

(1) Habermas, Time of Transitions, 51-150.

والأهمّ، بالنسبة إلىٰ ما أرمي إليه، أنّ اللا قياسيّة المزعومة للعلمانويّة اللا غربيّة والغربيّة (الأولىٰ ناقصة، والثانية ناجزة) تفشل في إدراك كيف تُبْنين(*) العلمانويّةُ ممارسة الدّين في دول مثل مصر. وتتجاهلُ الطّرق الرئيسة التي تَعبُر بها الجوانب الأساسيّة للإبستيم العلمانيّ عبر حاجز الانقسام الغربيّ واللا غربيّ، مثل مفهوم الزّمن الفارغ المتجانس باعتباره شرطًا قَبْليًا لسياسة الدّولة القوميّة (nation-state)[1]. وإنّها لتفشلُ أيضًا في تقدير التاريخ المشترَك لمأسسة الدّولة الحديثة، بحيث ارتكزت عقلانيّتها السياسيّة علىٰ تمايُز الخصوصيّ-العموميّ الذي هو، بدوره، أمر تأسيسيّ لوعد المساواة المدنيّة والسياسيّة. وبموجب هذا التدبير، يُقصىٰ الدّين إلىٰ المجال الخصوصيّ، الذي هو أيضًا المجال القانونيّ والخطابيّ للجنسانيّة (sexuality) والعائلة، مما يعمل غالبًا علىٰ مضافرة مصائرهم السياسيّة والأخلاقيّة. وفي حين أنّ الأخلاقيّة الدينيّة كانت دائمًا معنيّة بالجنسانيّة، كما سألمح إلىٰ ذلك في الفصل الثالث، فإنّ تحديدهما كعناصر جوهرانيّة للحياة الخصوصيّة بموجب الحداثة العلمانيّة قد ولّدَ تكافلًا مثيرًا بينهما، والذي هو تكافل نادر تاريخيًّا. وهذا جليّ في كيف أنّ الجنسانيّة غدت تعملُ باعتبارها نقطة اشتعال في عدد من الصّراعات الدّائرة حول ما يعنيه أن تكون ديانيًّا أو علمانيًّا في العالم، بما في ذلك النّزاعات حول زواج المثليين، والحجاب، ومنع الحمل، والإيدز (HIV-AIDS)، والإجهاض. وفي البلدان التي تتسم بتنوع في التركيبة مثل مصر، والهند، وإسرائيل، يتجلّىٰ ذلك في الأهميّة المبالغ فيها الممنوحة لقانون الأسرة باعتباره الموضع النموذجيّ لصوْن وإعادة إنتاج الهويّة الدينيّة. وعلىٰ نحو مشابه، لا يزال التمايز بين الممارسة الدينيّة (العموميّة) والاعتقاد الدينيّ (الخصوصيّ)، النّاشئ عن التقاليد القانونيّة الأوروبيّة والمصريّة إلىٰ حدّ بعيد، أقول لا يزال هذا التمايز يسوّغ عقوبات الدّولة ضدّ الرّموز والممارسات الدينيّة للأقليّة في المجال العموميّ. (إنّ القرار في قضية لاوتسي، كما استشهدتُ عاليه، هو مثال واحد علىٰ ذلك؛ وسيقدّم الفصل الرّابع مزيدًا حول هذا

(*) سيقابلنا هذا الفعل كثيرًا علىٰ مدار الكتاب؛ لذلك سنترجم: يُبنين - بَنْينة - بنويّ. [المترجم]

(١) لمناقشة الزمانيّة العلمانيّة التي تُبنينها تاريخانيّة الدّولة القوميّة، انظر:

Anderson, *Imagined Communities*; and Chatterjee, The Nation and Its Pasts.

الأمر). ونحن لا يمكننا أن نجعل أيًّا من هذه الأشكال المتعلّقة بالعلمانيّة قابلة للقراءة إذا ما زلنا واقعين، بعنادٍ، في شرك منطق للاختلاف الجوهرانيّ، والمُثقل حضاريًّا في الغالب والذي يُبقي علىٰ حدود الغرب واللا غرب غير متزعزعة وسليمة دون مِساس.

علىٰ الرّغم من كون هذه الطّرائق المشتركة علمانيّة، فهي مهمّة، رغم ذلك، لأن تعنىٰ بالأشكال المحدّدة تاريخيًّا للحياة التي تم فيها إدماج المفاهيم والمؤسّسات العلمانيّة في الشّرق الأوسط. ففي مصر، علىٰ سبيل المثال، كان علىٰ العقلانيّة السياسيّة للدّولة الحديثة أن تتكيّف مع إرث الحكم السياسيّ الإسلاميّ، ذلك الإرث الذي لم يكن يكبح ببساطة المشروعَ التحرريّ للدّولة الحديثة، وإنّما أثّر أيضًا علىٰ الطريقة التي غدا يُؤوَّل ويُسَنُّ بها المشروع. وقد رسّخت الحقيقة القائلة إنّ السيادة القوميّة كانت مستندة هي نفسها علىٰ كونها قادرة علىٰ الزّعم بثقافة ودين ولغة فريدين من نوعهم مزيدًا من مكانة الإسلام في صناعة السياسات الشّرق أوسطيّة. ونتيجة لذلك، يمكن للمرء أن يقول إنّ المفاهيم الإسلاميّة ما قبل الحديثة للحوكمة في مكان مثل مصر قد أعادت مفصلة وحوّلت مبادئ ومفاهيمَ ومؤسّسات العلمانويّة السياسيّة، مُكسبةً إيّاهم بذلك شكلًا معيّنًا.

كيف لنا أن نُصيِّر اختلافاتٍ تاريخيّة كهذه مرئيّة من الناحية المفاهيميّة، بينما نكون منتبهين، في الوقت نفسه، إلىٰ السّمات المشتركة عالميًّا للعلمانويّة؟ لقد كانت إحدىٰ الاستراتيجيّات ضمن المعرفة ما بعد الكولونياليّة تحاجج من أجل علمانويّات متعدّدة، مزيحةً تصوّرًا مركزيًّا في أوروبيّته باستعراض طُرق أخرىٰ للعلمانويّة -علمانويّة بروتستانتيّة، وأخرىٰ إسلاميّة، وهندوسيّة، أو بوذيّة، وكلّ واحدة تقدّم مسارًا فريدًا للعلمانويّة. يُذكِّر هذا الموقفُ بالنّقاشات في التسعينيّات التي انطلقت تحت عنوان «الحداثات المتعدّدة» (multiple modernities)، التي كان الغرض منها أيضًا أن تُقدم تحدّيًا للتصوّرات المركزيّة في أوروبيّتها للحداثة الرأسماليّة عن طريق لفت الانتباه إلىٰ التطوّرات المتغايرة، والمحليّة، والإقليميّة في اللا غرب[1]. وعلىٰ الرّغم من رواجها

(١) يعتمد ألفريد ستيبان، وهو مؤيّد قويّ لنهج «العلمانويّات المتعدّدة»، يعتمد بشكل واضح علىٰ حجّة=

في الأكاديميا، فقد جادل عددٌ من النّقاد الحاذين آنذاك بأنّ ثمّة شيئًا مهمًّا قد فُقِد في هذا التصوّر التعدّديّ زعمًا. وقد أشار تيموثي ميتشل (Timothy Mitchell)، على سبيل المثال، إلىٰ أنّ «لغة الحداثات المغايرة» انطوت علىٰ «لعبة احتمالات تكاد لا تنتهي، مع انعدام إدراك دقيق لما يعطي الحداثةَ الإمبرياليّة سلطَتها الاستثنائيّة للتكرار والتوسّع[1]». وأشار ميتشل أيضًا إلىٰ أنّ معجم البدائل استمرّ في تضمُّن «حداثة تابعة وأحاديّة بالأساس»، متكيّفة مع السياقات الثقافيّة المختلفة، وتاركة الهيمنة الإبستمولوجيّة للأشكال الأوروبيّة للحياة والتيولوجيا التاريخيّة دونما مِساس[2].

تعاني الدّعوة إلىٰ «علمانويّات متعدّدة» من مشاكل مماثلة في كونها تُبنْين تاريخ الشّرق الأوسط إمّا باعتباره انحرافًا عن النّماذج الغربيّة للعلمانويّة أو باعتباره قصّة إقليميّة ومحليّة لا تُضيف سوىٰ النّذر القليل لصيغتها المفاهيميّة. إنّني أعالج العلمانويّة لا كتشكّل أحاديّ يُبدّل كلّ التواريخ، بشكلٍ متجانس، ولا كتعدّديّة معبّرٍ عنها في أشكال ثقافيّة محليّة. وأقترح، علىٰ النّقيض من ذلك، أنّ العلمانويّة تنطوي علىٰ شكلٍ من أشكال البَنْينة (structuration) السياسيّة-القوميّة المنتظمة حول مشكلة الاختلاف الدينيّ، وهي مشكلة يأخذ حلّها أشكالًا مماثلة، بشكلٍ مدهش، عبر السّياقات الجغرافيّة. في ضوء ذلك، ليس الإشكالُ الحيويّ متعلّقًا بتعديد صور العلمانويّة بقدر ما هو متعلق بمفهمة تغيّراتها فيما يتعلّق بمشروع كونيّ، الذي ينطوي أيضًا، في سياق ما بعد كولونياليّ، علىٰ إخضاع متواصل للمجتمعات اللا غربيّة لشتّىٰ أشكال الهيمنة الغربيّة.

= «الحداثات المتعدّدة» العائدة إلىٰ عقد التسعينيّات. انظر:

Stepan, The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes.

وفكرة «العلمانويّات المتعدّدة» تمّ تبنّيها أيضًا علىٰ يد عدد من المساهمين في كتابين حول الموضوع. انظر:

Calhoun, Juergensmeyer, and Van- Antwerpen, *Rethinking Secularism*; and Jakobsen and Pelligrini, *Secularisms*.

(1) Mitchell, Questions of Modernity, xii.

(٢) المصدر السابق.

ولا شكّ أنّ هذه مغامرة مقارنيّة، وهي مغامرة تنطوي على تحليل للكيفيّة التي ترتحلُ بها المفاهيم عبر الزّمان والمكان في مجتمعات تتخذ مواقع مختلفة في شبكة عالميّة من علاقات السّلطة. والعلمنة في دول ما بعد الاستعمار متواشجة مع تاريخ تفاوتات السّلطة بين الغرب واللا غرب، لأسباب ليس أقلّها أنّ كثيرًا من مفاهيمها الأساسيّة، ومؤسّساتها وممارساتها تمّ تقديمها عبر حكم كولونياليّ (مباشر وغير مباشر). ولا تزال تجربتهم في الحقبة ما بعد الكولونياليّة، كما آمل أن أوضّح في هذا الكتاب، مدينةً لهذا التاريخ من السّلطة التفاضليّة (differential). وكما يذكّرنا طلال أسد، فإنّ الإشكال ليس الأصول الغربيّة أو اللا غربيّة لهذه المفاهيم، وإنّما في «أشكال الحياة التي تُمفصلها، والقِوىٰ التي تُطلقها أو تُقيّدها»[1]. وبالتالي، فالسؤال الذي يلي هو كيف حوّلت هذه المفاهيم العلمانيّة فهمَ الذات لأناس الشّرق الأوسط، وفتحت سبلًا بعينها للفعل بينما أغلقت سُبلًا أخرىٰ[2].

يتتبّع هذا الكتاب الوظيفة الحديثة للعلمانويّة السياسيّة في مصر عبر مأسسة خمسةٍ من أفكارها البارزة: الحقوق المدنيّة والسياسيّة، والحريّة الدينيّة، وحقوق الأقليّات، والنّظام العموميّ، والتفريق القانونيّ بين العموميّ والخصوصيّ. وبحكم الضرورة، فإنّ هذا الضّرب من الاشتغال متكرّر في أنّ أيّ محاولة لتتبُّع الوظيفة المصريّة لمفهوم أو مؤسّسة علمانيّة تتطلّب تتبع آثارها الهيمنيّة في المحيط الأوروبيّ، ليس لمجرّد تسجيل انحرافاتها وإنّما لكبح ادعاءاتها التحرّريّة والترنسندنتاليّة. وسوف أسبر، عبر فصول هذا الكتاب، المظاهر المختلفة للعلاقة بين التمفصلات (articulations) المصريّة والأوروبيّة للعلمانويّة. وألملمُ، في الخاتمة، الخيوط المتنوّعة لهذا التحقيق من أجل تسليط الضّوء علىٰ تضمّنات تحليلي للكيفيّة التي يمكننا بها أن نُمفهم العلمانويّة في وحدتها وشتاتها علىٰ حد سّواء. وبإيجاز، فإنّ حجّتي هي أنّه رغم كون الأقليّات الدينيّة تحتلّ موقعًا متداعيًا بنيويًّا في كلّ الدّول القوميّة الحديثة، فإنّ الشّكل المعيّن الذي يأخذه هذا التفاوت -وأنماط تنظيمه ومفصلته- هو شكل محدّد تاريخيًّا. ونتيجةً لذلك، فإنّ الوسائل التي تخوض الأقليّات الدينيّة عن طريقها صراعًا ضدّ هذا

---

(1) Asad, Formations of the Secular, 17.

(٢) لمناقشة توضيحيّة حول هذه النّقطة، انظر المصدر السابق ص٢١٢-٢١٨.

التفاوت، وكذلك المفارقات والتناقضات التي تولّدها صراعات كهذه، تتفاوت وفقًا للسياق (مصر، فرنسا، سوريا). وبينما يُفصّل كلّ فصلٍ من فصول هذا الكتاب مجموعة محدّدة تاريخيًّا من المشاكل التي يواجهها المسيحيّون الأقباط الأرثوذكسيون والبهائيّون في مصر، فإنّني أستعرضُ أيضًا كيف أنّ تلك المشاكل مشتقّة من مجموعة ألغاز ومفارقات تولّدها الدّولة الحديثة في إدارتها للاختلاف الدينيّ.

المساواة الدينيّة والاختلاف الدينيّ

وكما أشرتُ، تنبعثُ الخاصيّة المحتومة للعلمانويّة جزئيًّا من بنية الدّولة الحديثة الليبراليّة، التي تَعِد بدحض الأشكال ما قبل الحديثة للتراتبيّة من أجل خلْق كيان سياسيّ حيث من المفترض أن يكون فيه كلّ المواطنين علىٰ قدم المساواة رسميًّا في أعين القانون. وربّما نذكر أنّ هذا الوعد كان مرتبطًا بنقدٍ تأسيسيّ لتفاوت نسبيّ وبإعادة معايرة (recalibration) لأشكال الانتماء الخصوصيّة. وقد توجّب علىٰ الذّات السياسيّة الحديثة أن تُخضع الولاء من دينها ومكانها وعشيرتها إلىٰ الدّولة القوميّة[1]. وفي القرن التاسع عشر، استُبدلت المساواة السياسيّة والمدنيّة الكيفيّة التي غدت تفهم بها الرّعايا المسيحيّون للإمبراطوريّات الإسلاميّة أنفسها فيما يتعلّق بالدّولة، بالوعد التحرّريّ. ولم يعد الأمر موجّهًا لأن يبقوا غير متساوين بحكم عقيدتهم، فقد وعد الانضمام في الكيان السياسيّ الحديث بالسماح لهم بالوقوف علىٰ قدم المساواة مع المسلمين (انظر الفصل الأوّل).

وقد تمثّل البُعد الأساسيّ لهذا التحوّل في الإعداد القانونيّ والسياسيّ لانقسام العموميّ-الخصوصيّ، الذي كان مصدرًا مهمًّا لإعداد تمايزاتٍ حديثة أخرىٰ مثل: العلمانيّ/الدينيّ، المدنيّ/السياسيّ، المحدود/الكلّي. وحينما حاول المسيحيّون الأقباط في مطلع القرن العشرين أن يجدوا أنفسهم في هذه اللغة المجرّدة للمواطنة، فإنّ مسيحيّتهم طرحت مشاكل أساسيّة، وإن كانت مشاكل مألوفة. فقد كان تحرُّرهم مرتكزًا إلىٰ استعدادهم لخصخصة مسيحيّتهم؛ وذلك بالأساس لأنّ اختلافهم الدينيّ

(١) انظر المناقشة الممتازة لويندي براون حول هذه السيرورة التاريخيّة من حيث تعلّقها بمفصلة الاختلاف اليهوديّ كمعارض للجنوسة في أوروبّا القرن التاسع عشر:

Brown, Tolerance as Supplement.

تمّ اعتباره أمرًا غير ذي صلةٍ بوضعهم العموميّ والسياسيّ والقانونيّ. وقد مضىٰ هذا التقييد للمسيحيّة القبطيّة بمجال خصوصيّ حذو النّعل بالنّعل مع إبقاء الإسلام باعتباره الهويّة الجماعيّة للأمّة. وعلىٰ الرّغم من شتّىٰ ولاءات المواطنين، فقد كان من المتوقع أن يدرك كلّ المصريين الإسلامَ باعتباره جوهريًّا لتشكّل الأمّة بطريقة لم تكن للأديان الأخرىٰ. وكما سأسردُ في الفصل الثاني، فحينما كان يجري تزوير الدستور المصريّ في العشرينيّات، ناضلَ المسيحيّون الأقباط في هذا الظّرف من أجل تحرّرهم السياسيّ. وقد قرّر الممثّلون الأقباط، رغم هذه الاحتجاجات، أن يقبلوا هذا الرّهان في هذا الوقت، مأخوذين بالبيان الأسطوريّ الذي قاله مكرم عبيد، القائد القبطيّ البارز، بأنّه كان «مسلمًا بحكم الدّولة ومسيحيًّا بحكم الدّين» -الأوّل عموميّ والثانيّ خصوصيّ. وكما سأفصّل، لا يزال يخيّم هذا التقييم علىٰ الصّراع السياسيّ المسيحيّ من أجل المساواة اليوم.

غالبًا ما تُقرأ هذه اللحظة السّابقة في تشكّل الأمّة المصريّة باعتبارها رهانًا تراجيديًّا خسره الأقباط أمام القوىٰ الإسلاميّة، هذه القوىٰ التي اختطفت وعدَ المواطنة المتساوية. وحريّ بنا، فوق ذلك، أن نفكّر نقديًّا بشأن التحدّيات البنيويّة التي يواجهها المسيحيّون الأقباط، الذين لا يختلفون عن الأقلّيات الدينيّة الأخرىٰ، في إطار الدّولة القوميّة. إنّ التوازي مع المسألة اليهوديّة في أوروبّا هو أمر مفيد ههنا. وكما يخبرنا مؤرّخو أوروبّا، فقد كان يستندُ التحرير اليهوديّ خلال القرن التّاسع عشر الطّويل إلىٰ خصخصة وفرْدنة (individualization) الحياة الدينيّة اليهوديّة. وكثيرًا ما انطوىٰ هذا الأمر علىٰ انحلال استقلاليّتهم علىٰ صعيد شتّىٰ جوانب الحياة المِليّة (communal life) وعلىٰ استيعابهم في المعايير الثقافيّة للأمم الأوروبيّة المتجذّرة في القيم والحساسيّات المسيحيّة[1]. وعلىٰ الرّغم من المحاولات اليهوديّة للتكيّف مع هذا المطلب، فلم يختفِ اختلافهم عن هويّة الأمّة ببساطة. ويشير استمرار «المسألة

---

(1) Katz, *Out of the Ghetto; and Vital, A People Apart.*

وبخصوص الاستقلاليّة المليّة التي كان علىٰ اليهود الأوروبيين أن يتنازلوا عنها، انظر:

Marcus *The Jew in the Medieval World*, esp. 185-223.

وانظر الفصل الثاني لمناقشتي لهذه النّقطة.

اليهوديّة» تمامًا في القرن العشرين إلىٰ أنّ الاختلاف اليهوديّ -خاصّةً المجسَّد في ممارسات وأنماط حياة اليهود غير المستوعَبين (unassimilated)- لا يمكن أن يُجرَّد بصورة مجدية. إذ يواصل طرح تحدٍّ علىٰ معايير الدّول الأوروبيّة، التي كانت كونيّة ولادينيّة زعمًا، ولكنّها مسيحيّة في الجوهر. وكان من المفترض أنْ يعني ابتكار مفهوم «الأقليّة القوميّة» ونظام حقوق الأقليّات المؤسّس تحت عصبة الأمم أثناء فترة ما بعد الحربين إدراكَ القوة الاستيعابيّة وتداركَها للسياسات القوميّة الموجّهة ضدّ اليهود الأوروبيين والمجموعات الأخرىٰ ذوي التعريف الدينيّ والإثنيّ واللغويّ الذي جعلهم عرضة للخطر (انظر الفصل الأوّل).

في مقالته «حول المسألة اليهوديّة» التي كتبها عام ١٨٤٣، شخّص كارل ماركس (Karl Marx) الشّاب بإدراكٍ المكانةَ المعطاة للاختلاف الدينيّ داخل العقلانيّة السياسيّة للدّولة الحديثة الليبراليّة[١]. كان ماركسٌ يردّ علىٰ الرؤية الليبراليّة العلمانيّة المهيمنة آنذاك، التي صوّرها برنو باور (Bruno Bauer) بصورة أكثر بلاغة، القائلة إنّه لأجل أن يكون اليهود محرّرين حقًّا فإنّهم لا يحتاجون وحسب إلىٰ التخلّي عن اليهوديّة، وإنّما الدّولة أيضًا بحاجة إلىٰ ألّا تُسيِّس الدينَ وتجعله غير ذي صلةٍ بمكانة المواطنين المدنيّة والسياسيّة. وكما تنبّأ باور، ما إن يُقصَىٰ الدين من مجال السياسة، فلن يعد لليهود أن يشكّلوا «معارضة دينيّة للدّولة» -وهو التحتيم العلمانيّ الذي يقرع آذاننا حتىٰ هذا اليوم دون تغيُّر[٢]. وحاجج ماركس، معترفًا أنّ «نزع التسيُّس» (depoliticization) عن الدّين مثّل تقدّمًا أكثر من الماضي، بأنّه كان من الخطأ الاستنتاج بالتالي بأنّ الدين قد أصبح غير ذي صلة بالحياة السياسيّة للدّولة الليبراليّة الديمقراطيّة (التي يُشير إليها أحيانًا باعتبارها دولة «دستوريّة» أو «سياسيّة»). وفي حين أنّ الدّولة الليبراليّة جعلت الدينَ هامشيًّا لممارسة السيادة الشعبيّة، فقد سُمح للفروقات الدينيّة، التي لا تختلف عن «الفروقات الأخرىٰ التي تؤسّسها الولادة، والمكانة الاجتماعيّة، والتعليم، [و]المهنة»، بالازدهار في الدّول السياسيّة (بما في

(1) Marx, On the Jewish Question.

(٢) السابق، ص٣٠.

ذلك أمريكا الشماليّة، التي نصّبها باور كمثال). وما زالت سُلطة هذه الدّول في تعزيز التفاوتات الاجتماعيّة وتكاثرها لا حدَّ لها[1]: «فالإنسان يُحرّر نفسه من الدّين عن طريق إزاحته من مجال القانون العموميّ إلىٰ مجال القانون الخصوصيّ. ولم يعد الدّين روح الدّولة [عوضًا عن ذلك] أصبح الدينُ روح المجتمع المدنيّ ولم يعد أيضًا جوهر الجماعة، وإنّما أصبح جوهر التمايز (differentiation) إنّ تقسيم الإنسان إلىٰ الشّخص العموميّ والشخص الخصوصيّ، وإزاحة الدّين من الدّولة إلىٰ المجتمع المدنيّ -كلّ ذلك ليس مرحلة في التحرّر السياسيّ وإنّما إتمام له. وبالتالي، لا يلغي التحرّر السياسيّ ولا حتىٰ يسعىٰ إلىٰ إبطال التديّن الفعليّ للإنسان»[2]. إذ بتنحية الدّين في المجال الخصوصيّ، لا تقبل الدّولة السياسيّة في الواقع التفاوتات التي يعزّزها الدّين فحسب، وإنّما تنزع سياسيّتها كي تبدو هذه التفاوتات طبيعيّة وخارج مجال السياسة. لاحظوا أنّه، بالنسبة إلىٰ ماركس، «ليس انحلال الإنسان إلىٰ يهوديّ ومواطن، وإلىٰ بروتستانتيّ ومواطن، وإلىٰ إنسان دينيّ ومواطن، تملّصًا من التحرّر السياسيّ. إنّه التحرّر السياسيّ نفسه، أي النّمط السياسيّ للتحرُّر من الدّين»[3]. وبالتالي، علىٰ الرّغم من أنّ الدين يُهمَّش من سلوك السياسة، فإنّه يُكرَّس، في آن واحد، في المجال الخصوصيّ كأساس للهويّة الفرديّة والجماعيّة في مجتمعٍ ليبراليّ.

سعىٰ ماركس، كما هو معروف، إلىٰ إتمام التحرّر الإنسانيّ للإنسان باعتباره «كينونة نوعية» (species-being)، وهو ما قد يتطلّب إبطالًا للدين كما للدولة السياسيّة/الدستوريّة. إذ التحرّر الإنسانيّ الحقّ، كما حاجج ماركس، قد ينشأ فقط عندما «يصبح الإنسان كينونة نوعية، وعندما يُدرك وينظّم قواه الخاصّة بوصفها قوىٰ اجتماعيّة (قوىٰ خاصة) لدرجة أنه لم يعد يفصل هذه القوة الاجتماعية عن نفسه باعتبارها قوة سياسيّة»[4]. وقد فهم ماركس، متابعًا فيورباخ (Feuerbach)، الوعيَ الدينيّ كسمة من سمات الذّات المغتربة وغير المحرّرة التي خطّطت قواها الإنسانيّة

(١) السابق، ص٣٣.

(٢) السابق، ص٣٥.

(٣) السابق، ص٣٥-٣٦.

(٤) السابق، ص٤٦.

الجماعيّة الخاصّة علىٰ ألوهيّة مُجسدنة (anthropomorphized). ويشير ماركس في مقالته «حول المسألة اليهوديّة» إلىٰ أنّ الدين والدّولة السياسيّة يعملان بطرق مماثلة في أنهما توقعات للقوة الإنسانية التي هي مغتربة عن نفسها: «فالدّولة هي الواسطة بين الإنسان وحريّته. تمامًا كما إنّ المسيح هو الوسيط الذي يعزو الإنسان إليه كلّ ألوهيّته الخاصّة وجميع حدوده الدينيّة؛ لذلك فالدّولة هي الوسيط الذي يحمّله الإنسان بشريّته (non-divinity)، وجميع حريّته البشريّة»[١]. فبالنسبة إلىٰ ماركس، كما تحاجج وندي براون (Wendy Brown)، يعزو الإنسان إلىٰ «مؤسّسات الكنيسة والدّولة القوىٰ التي ليست خاصّة بها، أي القوىٰ التي هي فعليًّا القدرات والآثار الإنسانيّة التي يتمّ استثمارها، بصورة دائريّة، في الكنيسة والدّولة وبالفعل، تُشكّل قوة هذه المؤسّسات، بشكل كبير، عن طريق علاقاتها النّسقيّة لسوء الاعتراف وسوء الاستثمار»[٢]. وتصوّر عبارة ماركس الشهيرة «الدين أفيون الشّعوب» بجدارةٍ المعنىٰ بأنّ الدين، بالنسبة إليه، هو التشويش الأيديولوجيّ للحقيقة. وعلىٰ إثر ذلك، من هذا التصور للدين، حاججَ ماركس ضدّ التحتيم العلمانيّ لباور القائل إنّ علىٰ الإنسان أن يحرّر نفسه من الدين؛ فقد اقترحَ، عوضًا عن ذلك، بأنّ هذا ليس أمرًا ممكنًا حتىٰ يحرّر الإنسان نفسه ماديًّا، أي حتىٰ يمتلك ويتحكّم في شروط وجوده.

وقد تحدّت كثيرٌ من الأدبيّات الحالية حول الدين والعلمانويّة وأعادت التفكير في هذا التصوّر للدين باعتباره اعتقادًا مشوّهًا عن الطبيعة الحقّة للعالَم وللقوىٰ البشريّة. ومن الأدبيّات ذات الأهميّة الخاصّة عملُ طلال أسد، هذا العمل الذي يوضّح أن مفهومِ الدين كاعتقاد هو نفسه جزء من الإطار العلمانيّ المعياريّ الذي لا تُستثمَر فيه ماديّة الدّين الخاصّة[٣]. ولا يُبقي هذا الإطار العلمانيّ مفهومًا تصوّريًا (ideational) وذاتويًّا للدين علىٰ حساب عناصره الماديّة فحسب، وإنّما يفشلُ أيضًا في إدراك

---

(١) السابق، ص٣٢.

(2) Brown. *Politics out of History*. 87.

(3) Asad. Thinking About Religion. Belief and Politics.

من المثير أنّ الفكرة القائلة إنّ الدين يتعلّق بالاعتقاد بالواقع المتعالي يتشاركها مناصرو ومناوئو العلمانويّة علىٰ حدّ سواء.

الكيفيّة التي بها يتمّ تمكين التديُّن الحديث (سواء أكان اعتقادًا بالتعالي، أو هويّة سياسيّة، أو أيديولوجيّة للدولة) وتكاثره عن طريق المؤسّسات العلمانيّة التي غدت أكثر انغماسًا، لا أقلّ انغماسًا، في صياغته وممارسته. وبالفعل، إذا كان الدّينيّ والعلمانيّ متشابكين بثباتٍ في الحقبة الحديثة، فإنّ كلًّا منهما يَشْرُط الآخر، ومن ثمَّ تكون المسألة غير متعلّقة بكيف يمكن للمجتمع الحديث أن يمحو الدينَ من الحياة الاجتماعيّة (كما تصوّر ماركس)، ولكن كيف لنا أن نفسّر سلطته المستمرّة وإنتاجيّته من النّاحية الماديّة والخطابيّة. فيما يلي، أتناولُ هذه التّهمة باستعراض كيف توالدَ وتجسَّد الاختلاف الدينيّ في مصر الحديثة في اللحظة نفسها التي عُلمِنت فيها علّة وجود الدّولة نفسها. وآمل أن أعرضَ كيف أنّ تنظيم الدّين تحت ربقة العلمانويّة لم يكبح ببساطة سلطتَه، وإنّما حوّلَها أيضًا، جاعلًا إيّاه أكثر أهميّة، لا أقلّ، لهويّة الأغلبيّة والأقليّة من السكّان. وقد أسفرت هذه السيرورة عن تعزيز التفاوت والصرّاع البين دينيّ، وعن تثمين جوانب بعينها من الحياة الدينيّة علىٰ جوانب أخرىٰ، وعن الموقف المتداعي بزيادة للأقليّات الدينيّة في الدّولة.

الحقوق الدينيّة وحقوق الأقليّات في مصر

يستندُ هذا الكتاب إلىٰ عمل ميدانيّ طال إلىٰ مدّة أكثر من خمسة عشر شهرًا في القاهرة/مصر، متراوحة بين (٢٠٠٨-٢٠١٣). وعندما وصلتُ في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨، كنتُ أخطّط للعمل علىٰ علمنة الهرمنيوطيقا القرآنيّة في الحياة المصريّة العلميّة والسياسيّة والعموميّة. ومع ذلك، وذات مرة هناك، استولت علىٰ انتباهي المشكلة الأكثر استمرارًا التي أشبعت وسائل الإعلام المصريّة: مأزق الأقليّات الدينيّة. وتداولت الشبكات الإعلاميّة تقارير يوميّة حول المناوشات بين المسيحيين الأقباط والمسلمين، من الحوادث البسيطة إلىٰ المهاجمات الأكثر إذهالًا علىٰ الأديرة والكنائس والممتلكات المسيحيّة. وقد أثار صراع البهائيين، الذين يمثّلون أقل من واحد بالمائة من السّكان، جدالًا محتدمًا علىٰ شاشات التلفاز وقت الذروة حول ما إذا كانت الدّولة يجب أن تقرّ بدينهم أم لا. هذه النّقاشات العموميّة واجهت الصّمت حول المسألة الذي كان يلفها في التسعينيّات، عندما لم تعترف وسائل الإعلام إلّا نادرًا بوجود أقليّات، ناهيكَ عن مشاكلهم، بسبب الرّقابة الحكوميّة الصارمة. وهذا ما

أثارَ فضولي. فهل كانت هذه مشكلة قديمة لم يعد من الممكن إخمادها، أم كانت لها علاقات عبر الخطوط الطائفيّة المتدهورة غير القابلة للإصلاح في العقد السّابق؟

وبناءً علىٰ اقتراح أصدقائي، طلبتُ المساعدة من إحدىٰ المنظّمات النّاشئة ولكنها منظمة مساعدة بارزة، وهي المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة. وخلافًا لمنظمات حقوق الإنسان العلمانيّة التي تنزع إلىٰ الابتعاد عن أسئلة الصراع البين دينيّ، كانت المبادرة المصريّة فريدة من نوعها آنذاك في تولّي القضايا بالنيابة عن الأقليّات الدينيّة، بما فيهم المسيحيّون الأقباط، والبهائيّون، والشيعة[١]. والأكثر أهميّة من ذلك، كانت المبادرة المصريّة متميّزة أيضًا بموضعتها (thematization)[*] لحقّ الخصوصيّة -وهو الأمر الذي حوله أُسّست المنظّمة وسُمّيت- وفي تركيزها علىٰ أسئلة الدّين والجنسانيّة[٢]. وبالإضافة إلىٰ إطلاق الحملات العموميّة، فقد تمثّل كثير مما قامت به المبادرة المصريّة في جرّ الحكومة إلىٰ المحكمة لمخالفتها لقوانينها ودستورها

---

(١) إنّ حالة المسلمين الشيعة (الذين يمثلون أقلّ من ١٪ من السكان) مختلفة في مصر نوعًا ما عندما نقارنها بالبهائيين والمسيحيين الأقباط. والحال أنّ التحالف بين مصر والولايات والمتّحدة والمملكة العربيّة السعوديّة ضدّ دولة إيران الشيعيّة وحزب الله في لبنان قد أدّىٰ بالحكومة المصريّة إلىٰ تمثيل الشيعة بصورة متزايدة باعتبارهم أذرعًا خارجيّة ينصبّ هدفهم علىٰ تدمير العالَم السنّيّ. وعلىٰ إثر ذلك، يؤمن كثيرٌ من المصريين الآن بأنّ المذهب الشيعيّ هو فرقة مبتدعة (وليست شعبة شرعيًّا من شُعب الإسلام) يجب وأدها من الحياة الاجتماعيّة للبلد. وبموجب قانون الطوارئ، فقد اعتقلت قوّات أمن الدّولة واستجوبت وعذّبت الشيعة في مصر باعتبارهم أعداء للدّولة. انظر تقرير المبادرة

State Security Court Rejects Interior Ministry Appeal..

(*) أودّ لفت أنظار القرّاء الكرام إلىٰ أنّ لفظ موضعة ههنا يعني سيرورة انتقاء موضوعات/«ثيمات» ودمجها في خطاب. وبالتالي، فهي ستختلف عن مصطلح سوسيولوجيّ آخر سيقابلنا في الكتاب هو (embeddedness) الذي نترجمه موضعة ولكن ليس بحال بمعنىٰ الثيمات. ربّما كان عليّ أن أترجم (thematization) بـ«تثْييم» لكني استثقلتُها، فأرجو عدم الخلط. علمًا أنّني أضع المقابل الإنجليزيّ أمام كلّ منهما في المواطن التي يُشار فيها إليهما. [المترجم]

(٢) وقد تطوّر عمل المبادرة مذّاك ليشملَ إشكالاتٍ أخرىٰ، بما فيها مناصرة العدالة الاقتصاديّة، والحقوق الديمقراطيّة والسياسيّة، وإصلاح نظام العدالة الجنائيّة. ويمكن زيارة موقعهم الإلكترونيّ للاطّلاع علىٰ القضايا التي يناقشونها الآن:

http://eipr.org/en/.

بالتدخّل في الحياة الدينيّة واشتراط القيم الدينيّة الثابتة. كما كانت المنظمة ناجحة بشكل مذهل في كسْب القضايا العويصة -وعلىٰ رأسها حق البهائيين في أن يُعترَف بدينهم في الوثائق الرسمية، رغم حظر الدولة لمعتقدهم (انظر مناقشتي لهذه القضية في الفصل الرابع).

لقد قضيتُ عامًا في العمل مع المبادرة وفي متابعة الجدالات التي أثارتها في وسائل الإعلام وفيما بين ناشطي حقوق إنسان آخرين في مصر. وإنّ معظم هذا الكتاب مدين إلىٰ الحوارات التي قمتُ بها مع طاقم المبادرة الذكيّ والمتفاني وإلىٰ تبصّراتهم في القضايا الاجتماعيّة، والقانونيّة، والسياسيّة للتميز الدينيّ في مصر اليوم. وقد علّموني بعناءٍ أيضًا خارطة القانون الدّوليّ لحقوق الإنسان، وعالميّته ومحدوديّته في آن واحد، في ظلّ ما عملوا عليه. وقد أوحىٰ لي هذا التعرّض لإمكانيّة النّظام الدّوليّ وحدوده لحقوق الإنسان مرّة ثانية بفهم أفضل لهذا التقليد وأهمّيته التاريخيّة لصراع الأقليّات الدينيّة. ولدهشتي، فأثناء مساق هذا العمل الميدانيّ غدوتُ أعلم أنّ خطاب حقوق الإنسان له رعاة متدينون ذوو نفوذ، لاسيّما في الحركة الإنجيليّة الأمريكيّة بشكل بارز. فمع مساعدة من وزارة الخارجيّة الأمريكيّة، حشدَ الإنجيليّون حملة عالميّة ناجحة منذ التسعينيّات لـ «حماية المسيحيين المُضطهَدين» في الشّرق الأوسط (انظر الفصل الثاني). وبالنسبة إلىٰ بعض المصريين، تُذكّر الحملة الإنجيليّة المعاصرة بمبشّري القرن التاسع عشر الذين حشدوا أيضًا باسم الحريّة الدينيّة وتدخّلوا في السياسات المصريّة المحلّيّة (انظر الفصل الأوّل). أمّا بالنسبة إلىٰ آخرين، فتختلفُ الحركة الإنجيليّة اليوم اختلافًا باتًا عن مبشّري الماضي في أنّها لا تهدف وحسب لتحويل (convert) المسيحيين الأقباط وإنّما إلىٰ إحضار مأزقهم إلىٰ السّاحة العالميّة. دفعني هذا الجدال إلىٰ سَبْر الكيفيّة التي يكوّن بها الترويجُ التبشيريّ والكولونياليّ السّابق لحقّ الحريّة الدينيّة الخطابَ والحملات الراهنة، كاشفًا عن التداخلات والتخارجات بين هذا التاريخ السّابق والحاضر.

وعلىٰ مدار عملي الميدانيّ، لما كنتُ أطالعُ المذكّرات القانونيّة التي أعدّتها المبادرةُ المصريّة بعناية نيابة عن عملائها، فقد أصبحَ واضحًا بالنسبة إليّ أنّ هناك جينالوجيا قانونيّةً أخرىٰ، بالإضافة إلىٰ القانون القوميّ وقانون حقوق الإنسان،

متجذّرة في الإرث العثمانيّ للحكم الإسلاميّ أمدّت قضايا المحكمة هذه. وإنّ آثار هذا الإرث مقروءة في مفاهيم مثل «أهل الكتاب» والاستقلاليّة القضائيّة المُعطاة لكلّ جماعة دينيّة مُعترف بها من قبل الدّولة علىٰ ما يُسمّىٰ قانون الأسرة. ورغم أنّني في البداية كنتُ ميّالة نحو قراءة ذلك باعتباره ليس أكثر من أمر مستمرّ من الماضي، لكنّني في النهاية غدوت أدركُ الخصيصة المُحوِّلة لهذه المفاهيم والتدابير السّابقة والسّلطة التي تستأثرها في حياة الأقليّات المصريّة اليوم. وما الفصلان الثاني والثالث إلّا نتاج لهذا العمل.

إنّ صراع الأقليّات الدينيّة اليوم في مصر يتشعّب، براديغميًّا، حول توأم مفهومَي الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّة. ففي حين أنّ المفهوم الأوّل [الحريّة الدينيّة -م] مكرّس في الدستور المصريّ، فإنّ المفهوم الثاني [حقوق الأقليّة -م] مُتنازع عليه بشكل عميق. وكلا المفهومين ينتميان، مع ذلك، إلىٰ الحقل السيمانطيقيّ والمفاهيميّ للحقوق المدنيّة والسياسيّة. وكما أوضّح في الفصل الثاني، كانت معانيهما محلّ نزاع بشكل كبير دائمًا في تاريخ مصر الحديثة. وفي اللحظة الحالية، مثلًا، يتصوّر معظم النّاشطين العلمانيين الحريّة الدينيّة باعتبارها حقًّا فرديًّا منسجمًا مع الخطاب الدّوليّ لحقوق الإنسان. وعلىٰ النّقيض، بالنسبة إلىٰ الكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة، فإنّ الحريّة الدينيّة هي حقّ للمجموعة -وبالأخصّ حقّ الكنيسة في إدارة شئون الجماعة القبطيّة، والسيطرة علىٰ التحوّلات الدينيّة إلىٰ الإسلام، والإبقاء علىٰ استقلاليّتها علىٰ قانون الأسرة القبطيّة. وبالنسبة إلىٰ الأقباط العلمانيين العاديين، يوفّر التصوّر المُفردَن (individualized) للحريّة الدينيّة أحيانًا إفلاتًا من التحكّم الكنسيّ علىٰ حيواتهم؛ وفي أحيانٍ أخرىٰ، تُمثّل الحماية الجماعيّة التي توفّرها إمهالًا محتفًى به من التوجّه الاستيعابيّ للمشروع الوطنيّ الإسلاميّ.

وكما أناقش في الفصل الثاني، ليست هذه التوتّرات بين المعاني المختلفة للحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّة مجرّد توترات محليّة. إنّها صدًى للجدالات في القانون الدّوليّ أثناء حقبة ما بين الحربين حول ما إذا كان التصوّر المُفردَن للحريّة الدينيّة كافيًا لحماية أسلوب عيش الأقليّات. وكما تبيّن هذه الجدالات السّابقة، لم يكن الإشكال بالنسبة إلىٰ أقليّات أوروبيّة عديدة متعلّقًا بحريّة الضّمير بقدر ما كان متعلّقًا بقدرة المجموعة

علىٰ تأسيس المؤسّسات الاجتماعيّة وإبقائها، التي بدورها قد تحمي العبور إلىٰ التقاليد الأساسيّة للأجيال القادمة والحفاظ علىٰ الهويّة المليّة. وإذا تمثّل أحد الأمثلة علىٰ ذلك في مثال محاولة اليهود الأوروبيين في النّضال من أجل مثل هذه الأحكام في شتىٰ معاهدات الأقليّة أثناء سنوات ما بين الحربين (انظر الفصل الثاني)، فإذن تكون جهود الأمم الأولىٰ للحفاظ علىٰ استقلاليّتهم الجماعيّة علىٰ الأراضي والموارد في أمريكا الشماليّة هي بمثابة مثال آخر. وقد مُوضِعَ سؤال حقوق الأقليّات من قبل المنظّرين الليبراليين للتعدديّة الثقافيّة في التسعينيّات، مثل ويل كلميكا (Will Kymlicka)، وتشارلز تايلر، وإيريس يونغ (Iris Young)، الذين لفتوا الانتباه إلىٰ أهميّة الهويّة المِليّة للتعدّديّة الديمقراطيّة، ودافعوا عن حقوق مجموعة متمايزة بالنسبة إلىٰ مجموعات ثقافيّة بعينها، خاصّة شعوب أمريكا الشماليّة الأصلانيين (Nativs). بيد أنّ تأييدَهم كان محدودًا علىٰ الدّوام بالهمّ التأسيسيّ لليبراليّة لتحقيق أقصىٰ حدّ للاستقلاليّة والحريّة الفرديتيين[1]. إذ كان هؤلاء المنظّرون معنيين بـ «الاختلاف الثقافيّ» وصامتين بشكلٍ واسع عن مسألة الاختلاف الدينيّ، مفترضين في كثير من الأحيان أنّ الدين سِمة ثانويّة لـ «الثقافة» نسبيًّا[2].

---

(١) حاجج ويل كيمليكا مثلًا بأنّ حقوق الأقليّات المتمايزة علىٰ أساس المجموعة يجب أن تكون متساوية مع المبدأ الليبراليّ للاستقلاليّة الفرديّة، الذي يعرّفه كأمرٍ جوهريّ لمفهوم التسامح الليبراليّ. انظر:
Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. Young, *Justice and the Politics of Difference*.

(٢) مثلًا، لا يكاد يُذكَر الدّين في كتاب كيمليكا **المواطنة متعدّدة الثقافات** [آنف الذكر -م]، وهو الكتاب الأساسيّ له حول الموضوع. وأظنّ أنّ هذا راجع إلىٰ أنّه عندما بلغت ذروة النّقاش حول التعدّديّة الثقافيّة، فقد تمثّل التحدّي الأساسيّ الذي واجهته الدّول الأورو-أطلسيّة في كيفيّة استيعاب المهاجرين في السّائد الثقافيّ. في المقابل، في حقبة ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، فإنّ الدّين -لا سيّما الإسلام- هو الذي طرحَ مشكلة الأمن القوميّ الملحة لهذه الدّول. وبالتالي، ليس مدهشًا أنّ أحد المنظّرين الرّائدين للتعدّديّة الثقافيّة، تشارلز تايلر، الذي لم يكن لديه سوىٰ النّذر القليل ليقوله حول الاختلاف الدينيّ في اجتراراته السّابقة حول التعدديّة الثقافيّة، قد حوّل اهتمامه لمشكلة كيف يجب أن يُدار التنوّع الدينيّ في دولةٍ ليبراليّة. قارن مثلًا كتاب Multiculturalism and The Politics of Recognition" الذي كتبه تايلر بالاشتراك مع آخرين، مع تركيزه الأخير علىٰ التنوّع الدينيّ في كتاب Secu- larism and Freedom of Conscience.

وبينما يتقاسم النّقاش الحالي في مصر بعضًا من الهموم نفسها المموضعة في تلك النّقاشات السابقة حول الأقليّات، فإنّه مختلف أيضًا في بعض النواحي. وبمقدار ما أنّ الاختلاف الدينيّ حاسمٌ لصراعات الأقليّة في مصر، بمقدار ما يتكئ ويشتبك مع أسئلة العلمانويّة السياسيّة. والنّقاش المصريّ حول مكانة الأقليّات مختلف أيضًا في كونه يشترك في جينالوجيا أخرىٰ، جينالوجيا متجذّرة في تاريخ الفكر السياسيّ الإسلاميّ ومكانه في الدّولة الحديثة. فإشكالات من قبيل العلاقة الملائمة للشريعة بقانون مصر المدنيّ، وكيفية موازنة مبدأ المساواة السياسيّة والمدنيّة مع الهويّة الإسلاميّة للدّولة، وموقع الأقليّات الدينيّة (مثل البهائيّين أو الشيعة) في الدّولة هي إشكالات محلّ جدال ونزاع بشكلٍ كبير. ومن ثمَّ، يتنقّل اللاهوت السياسيّ للدّولة المصريّة بين التقليدين الليبراليّ والإسلاميّ، حتىٰ لو أنّ تقليدًا منهما حازَ قوّة أكثر بكثير في هذا التفاوض من التقليد الآخر.

مِثله مثل مفهوم الحريّة الدينية، يتمّ التنازع أيضًا علىٰ مفهوم الأقليّة القوميّة بشكل عميق في مصر اليوم. فعندما بدأتُ العمل أول مرة مع المبادرة المصريّة، أدهشتني حقيقة أنّ المصطلح غير معترف به قانونيًّا، رغم أنّه يشيع في النّقاش العموميّ. وبينما يتحاشىٰ كلٌّ من الكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة والحكومة المصريّة استعمال المصطلح، فإنّ حقيقة أنّ الأقباط يتحكّمون بقانون أسرتهم المرتكز إلىٰ الدين تُشكّل مثالًا واحدًا من الحقوق المتمايزة علىٰ أساس المجموعة التي غالبًا ما ترتبط بسياسات الأقليّة. ولا يزال المصطلح، بالنسبة إلىٰ العديد من الأقباط القومويين، ملطّخًا بانتشاره الكولونياليّ، عندما استعملَه البريطانيّون لزرع انقسام بين المسيحيّين والمسلمين في مصر لحماية حكمهم[1]. وبالنسبة إلىٰ هؤلاء النّشطاء والمثقفين، تضع تسمية الأقلية الأقباطَ خارج هويّة الأمّة، وتنأىٰ بهم مزيدًا عن مثاليّة المساواة والمواطنة الكونيتين. إنّ بيان مكرم عبيد الذي اقتبستُ منه عاليه («أنا مسلم بحكم الدّولة ومسيحيّ بحكم الدين») هو نموذج علىٰ هذا الموقف، وكثيرًا ما يتمّ ترديده بحماسة قوميّة عظيمة. ومع ذلك، يوجد الآن رؤية معارضة بقوّة فيما بين الأقباط الذين ينادون إخوتهم لاعتناق تسمية «الأقليّة القوميّة» من أجل جعل تبعيّتهم مرئيّة بلغةٍ لها جاذبيّة في القانون

(١) لمراجعة حول هذا النقاش، انظر مناقشتي في الفصل الثاني.

الدوليّ وقانون حقوق الإنسان. تستندُ هذه الأصوات علىٰ لحظة سابقة في التاريخ، غالبًا ما يتجاهلها القوميون، في العقدين الأوّل والثاني من القرن العشرين، عندما حاول قطاع مهمّ من الأقباط الإصرار علىٰ وضعهم باعتبارهم أقليّة من أجل إلقاء الضّوء علىٰ التمييز الدينيّ النّسقيّ الذي يواجهونه ولاقتراح وسائل سياسيّة للإنصاف (redress). وقد حاول هؤلاء الأقباط، في الشقّ الأوّل من القرن العشرين، أن ينحّوا تسمية الجماعة المِليّة (الملّة/الطائفة) جانبًا لصالح استخدام «الأمّة» و«الأقليّة» للمطالبة بالمساواة مع المسلمين. وبينما أسبرُ بالتفصيل هذه النّقطة في الفصل الثاني، فإنّه من المهمّ أن نؤكّد علىٰ أن مدىٰ عمق المتنازع عليه لأي توسل بهذه المفاهيم -أي الحرية الدينية وحقوق الأقليات- إنّما هو بسبب تورّطها في تواريخ الحكم الكولونياليّ والحملات التبشيريّة، فضلًا عن تورّطها في المشاريع المستمرّة للهيمنة الغربيّة في مصر. بمعنىٰ آخر، تُحدّد الهيمنة التفاضليّة لمصر فيما يتعلّق بالسّلطة الغربيّة، بصورةٍ حاسمة، معنىٰ هذه المفاهيم وممارستها. وهذا جليّ ليس وحسب في التاريخ الكولونياليّ الذي تستدعيه هذه المفاهيم في الحاضر، وإنّما أيضًا في السّلطة المهمّة التي يتحكّم بها القانون الدّوليّ وقانون حقوق الإنسان في تسوية الصّراعات المحليّة في مصر اليوم. وعلىٰ النّقيض من ذلك، نادرًا ما يتمّ الفصل في انتهاكات حقوق الأقليّة والحريّة الدينيّة في المجتمعات الأورو-أطلسيّة علىٰ هذه الأرضيّة أبدًا.

ليس من المستغرب حقيقة أنّ الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّة تحتلّان مكانًا بارزًا في الصّراع من أجل المساواة الدينيّة في مصر: فكلتاهما تعملُ علىٰ إلقاء الضّوء علىٰ تواريخ التبعيّة وتوفّر وسائل للإنصاف ضمن إطار الدّولة القوميّة. ويجلب كلا المفهومين إشكال الاختلاف العائد إلىٰ اللغة غير المُجسَّدة للحقوق المدنيّة والسياسيّة. وتبرزُ المطالبة بحقوق الأقليّة حينما لا يعود بإمكان البناء الهيمنيّ للأمّة أن يستوعب أو يمزج آخريه. وبالمثل، غالبًا ما تمثل الدّعوة للحريّة الدينيّة شقًّا من المعايير الدينيّة الأكثرويّة(*) (majoritarian) التي تقف في وجه الثقافة القومية. وكلا المفهومين، بمعنىٰ ما، تشخيصيّان للتفاوت الدينيّ الذي يتغلغل في الحياة الاجتماعيّة

(*) الأكثرويّ والأقلّوي سيمضيان معنا أيضًا علىٰ مدار الكتاب، أي: المعايير، والأفكار، والرؤىٰ التي ترتكز إلىٰ الأكثريّة؛ فحين نقول: معيار أكثرويّ، فيعني مرتكزًا إلىٰ الأكثريّة ومتقوقعًا عليها، والحال نفسه مع الأقلّويّ. [المترجم]

لدولة ليبراليّة علمانيّة، وهو التفاوت الذي يدعو باستمرار إلىٰ مساءلة الوعد غير الناجز للمساواة السياسيّة الرّسميّة. ويمكن للمرء أن يقول إنّ مفهومي الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات هما دالّان علىٰ كلٍّ من وعد العلمانويّة السياسيّة وحدودها: يتمثّل الوعدُ في زعمها بجعْل الدين غير مكترثٍ بتوزيع الحقوق والحريّات، وتتمثّل الحدود في عجزها عن استئصال الانتماءات المِليّة المحدودة من الهويّة السياسيّة والاجتماعيّة للمواطنين. هذه المفارقة، المتأصّلة في العلمانويّة السياسيّة، توجّه كلّ فصلٍ من فصول هذا الكتاب.

الاعتراضات العلمانيّة

علىٰ هذا الصّعيد، أودّ أن أعالج بإيجاز بعض الاعتراضات الشّائعة التي قد يُثيرها القرّاء ضدّ تحليلي للعلمانويّة. فقد يحاجج أحدُهم بأنّني قد رسمتُ صورةً جدّ قاتمة للعلمانويّة، بحيث غدت العلمانويّة في هذه الصورة ليست أكثر من كونها ممارسة للدّولة وللسّلطة الكولونياليّة (الجديدة)، وبأنّني أهملتُ أبعادها الأكثر وعدًا وتحرّريّةً: **أي الحماية التي توفرها للأفراد وللأقليّات الدينيّة لإبقاء معتقداتهم الدينيّة وممارستها بحريّة دون إكراه الدّولة أو الإكراه الاجتماعيّ؛ أو ضمانها بأنّ الانتماء الدينيّ للمواطن هو أمر غير ذي صلة بحالته السياسيّة والمدنيّة في نظر القانون؛ أو بأنّها تسمح للمؤمنين وغير المؤمنين أن يعبّروا عن رؤاهم دونما خوف من الدّولة أو التميز الاجتماعيّ. ليست هذه حُريّات تافهة، كما يعرف تمامًا كلّ امرئ تعرّض للمضايقة بسبب معتقداته الدينيّة (أو اللا دينيّة). أضفْ إلىٰ ذلك، فقد علّمنا تاريخ الاضطهاد الدينيّ أن نكون حذرين من إذابة هويّة الدّولة بشكل وثيق للغاية مع مؤسّسات السلطة الإكليريكيّة. وإذا كانت محاكم التفتيش المسيحيّة مثالًا مبكّرًا علىٰ ذلك، فإذن ينبغي أن تجعلنا محاكم التفتيش الأكثر جِدةً في السعوديّة، وإسرائيل، وإيران، حذرين حيال مبدأ حياديّة الدّولة تجاه الدّين.**

وفي حين أنّني أقدّر الحماية والحريّات التي قد تقدّمها العلمانويّة للمنشقّين الدينيين وغير المؤمنين، فإنّني أودّ أن أشير أيضًا إلىٰ أنّ العلمانويّة السياسيّة ليست مجرّد مبدأ حياديّة الدّولة أو فصل الكنيسة عن الدّولة. إذ تنطوي أيضًا علىٰ إعادة تنظيم وإعادة تشكيل للحياة الدينيّة وللعلاقات البين طائفيّة (interconfessional) بما يتوافق مع معايير

محدّدة، وهي المعايير نفسها الدخيلة علىٰ حياة الأديان والشّعوب التي تنظّمها. يحتاج هذا البُعد للعلمانويّة -المتضمّن بصلبها كما هو الحال مع المفارقات والتقلقات- بحاجة إلىٰ أن يُفهَم بالنسبة إلىٰ عوالم الحياة التي يخلقها، وإلىٰ أشكال الإقصاء والعنف التي ينطوي عليها، وإلىٰ صنوف التراتبيّات التي يولّدها، وتلك التي يسعىٰ إلىٰ تقويضها. إنّ بُعْدَي العلمانويّة السياسيّة -دافعها التنظيميّ ووعدها بالحريّة- متشابكان تمامًا، وكلّ منهما لا مندوحة عنه لسَنّ الآخر. ويتحتّم علىٰ التحقيق العلميّ في هذه الخصيصة الثنائيّة، وفي حدودها، وتناقضاتها، وعنفها، ألّا يكون مخطئًا باعتباره شجبًا للعلمانويّة أو بوصفه دعوة لزوالها. فالعلمانويّة ليست الشيء الذي يمكن الاستغناء عنه بالمقدار الذي لا يمكن الاستغناء فيه عن الحداثة. إنّ العلمانويّة جانب لا مفرّ من شرطنا الرّاهن، باعتبارها مخيالًا سياسيًّا وحدًّا إبستمولوجيًّا علىٰ حدّ سواء. ولا يعني أن تنقدَ نظامًا معياريًّا معيّنًا أن ترفضه وتشجب عليه. بالعكس، فعن طريق تحليل أبعاده التنظيميّة والإنتاجيّة، يمكن للمرء فقط أن يجرّده من البراءة والحياديّة لصناعة مستقبلٍ أفضل، ربّما.

تتمثّل إحدىٰ أعظم الصّعوبات في تصوّر العلمانويّة الليبراليّة، باعتبارها شيئًا آخر غير مبدأ حياديّة الدّولة تجاه الدّين، في أنّها تجعل إمكانيّة المساواة السياسيّة والمدنيّة عرضةً للخطر؛ وبالتالي تُعرِّض وعد الإنسانيّة المحرَّرة من عبوديّة لسلطةٍ إلهيّة أو كهنوتيّة للخطر أيضًا. تُزمِّن(*) (temporalizes) العلمانويّة السّلطة الإلهيّة، وتجعل ادعاءاتها المتعاليّة محايثة ودنيويّة. والإشارة إلىٰ أنّ السياسة الليبراليّة العلمانيّة ليست خلوًّا من الدين إنّما تهدّد الأمل الذي يمكن أن يكون إزاء النّزاع الدينيّ العقيم حَكمًا محايدًا بمقدوره أن يبتّ في النّزاع بالخطو خارج المعركة. ويبدو لي أنّ الحديث حول العلمانويّة في عالم اليوم هو أن نشتبكَ فيما سمّاه كوينتن سكنر (Quentin Skinner) أفعال الكلام «التقويميّة-التوصيفيّة»، فعن طريقها يعني توصيف نظام سياسيّ أيضًا إطراء هذا النّظام عن طريق معالجة الادّعاءات المعياريّة لنظام بعينه باعتبارها الأساس لتقييم تفوّقه(١). وربّما لهذا السبب عندما وضعت وعد الدولة العلمانيّة بتقديم

(*) أي تضفي عليها طابعًا زمانيًّا. [المترجم]

(1) Skinner, Empirical Theorists of Democracy and Their Critics.

المساواة الدينيّة موضع المساءلة، فإنني اتُّهِمتُ أحيانًا بخيانة المبدأ نفسه، كما لو أنّ مساءلة وعد العلمانيّة بمثابة رفض للمثاليّة. بيد أنّ الأمل العلمانويّ بأنّ الدّولة المُعلمَنة ستنقلنا من صراع وتحيّز دينيين هو أمل مرتكز إلىٰ سوء فهم أساسيّ لما هو الدّولة محيادة تجاهه بالضبط (أو لما يمكن أن تكون حياله محايدة). وكما حاججَ ماركس، فلا تنزع الدّولة الليبراليّة العلمانيّة التسيُّس عن الدّين ببساطة؛ إذ إنّها تُضمّنه أيضًا في صلب الحياة الاجتماعيّة للدّولة عن طريق إقصائه إلىٰ المجال الخصوصيّ والمجتمع المدنيّ. ويحاول هذا الكتاب تتبُّع هذه الحركة الثنائيّة في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة لمصر.

ويحاجج العديد من نقّاد السياسات التمييزيّة المصريّة تجاه الأقليّات الدينيّة بأنّ الدّولة لو كانت دولة مُعلمنة حقًّا -أي لو أصبحت محايدة فيما يتعلّق بهويّتها الإسلاميّة وكذلك حيال الذين تحكمهم- لكان إذن بمقدورها أن تزيلَ الصّراع البين دينيّ. وفي حين أنّه لا ريب في أنّ هذا الأمر من شأنه أن يُحسّن حياة الأقليّات الدينيّة في مصر، إلّا أنّه يتجاهل حقيقة أنّ الدّولة الحديثة الليبراليّة ليست مجرّد وسيط محايدٍ للاختلافات الدينيّة؛ إذ إنّها تُنتج الاختلافات الدينيّة أيضًا وتخلقها. ولزامٌ علىٰ المرء، للتفكير في هذه المسألة، أن يستهلّ بإدراك التناقضات والتفاوتات التي تولّدها العلمانويّة السياسيّة نفسها والافتراضات الدينيّة التي تضمّنها في الحياة السياسيّة والقانونيّة للأمّة. ولا يصبو مقترحي إلىٰ أنّ الصّراع الدينيّ هو أمر لا مفرّ منه أو مجرّد نتاج للعلمانويّة. لكن بمقدار ما أنّ العلمانويّة هي أحد الشّروط المواتية للصّراع الدينيّ اليوم، فحريٌّ بنا أن نفهمَ عمليّاتها التناقضيّة كي نُخفّف من آثارها التمييزيّة.

ربّما يكون من الجليّ للقرّاء المعنيّين بالنّقاش الدائر حول العلمانويّة أنّ هذا النصّ يتحاشىٰ أيّ استخدام لمصطلح ما بعد العلمانيّ(*) (postsecular)، الذي أصبحَ رائجًا

= وانظر مناقشة ديفيد سكوت لهذه النّقطة فيما يتعلّق بالديمقراطيّة الليبراليّة: Norms of Self-Determination.

(*) «ما بعد العلمانيّ» هو مصطلح صكّه يورغن هابرماس، ويشير إلىٰ طبيعة المجتمعات والمعرفة اليوم، بحيث تخلّصت من فكرة الصراع بين الدينيّ والعلمانيّ، وإقصاء الأوّل، وإنّما نحن في نمط جديد ما بعد علمانيّ للديانيّ فيه القدر نفسه من الحجاج والمساءلة التي للعلمانيّ. [المترجم]

هذه الأيام في بعض الأوساط الأكاديميّة. يُمسك هذا التحاشي بتلابيب خلافي الأساسيّ مع الافتراضات التي ينطوي عليها هذا المصطلح. فعلىٰ مستوىٰ أكثر أساسيّةً، يعبّر مصطلح ما بعد العلمانيّ عن حسّ بالمفاجأة بأنّ الدّين، رغم التكهّن بأنّه سيضمحلّ في المجتمع الحديث، لا يزال مهمًّا للحياة السياسيّة والاجتماعيّة. وهكذا، في صياغة يورغن هابرماس النافذة لهذا المصطلح، علىٰ الرّغم من «اليقين العلمانويّ بأنّ الدين سيختفي علىٰ مستوىٰ العالم في مسار التحديث»، فإنّه لا يزال يحتفظ بـ «آصرةٍ ونفوذٍ عموميّ»[1]. يُشير هذا الفهم، في نبرته الزمنيّة حول ما بعد العلمانيّ، إلىٰ أنّ هناك شيئًا ما مفاجئًا وجديدًا بشأن استمراريّة الدّين في الحاضر. بيد أنّ الدين، كما تشير كثيرٌ من الأدبيّات النقديّة حول الموضوع، كان سِمةً تأسيسيّة للعلمانويّة علىٰ مدار تاريخها الحديث. فلا شيءَ جديدًا حول الوجود المشترك للدينيّ والعلمانيّ.

ولعلّ الأكثر أهميّة من ذلك، هو أنّ مصطلح ما بعد العلمانيّ بملاحظته المعتادة بأنّ الدين جزءٌ من الحاضر العلمانيّ يقبل ضمنًا بالنظريّة التقليديّة للعلمنة التي يسمّيها تشارلز تايلر بجدارة «نظريّة الحذف(*)» (subtraction theory)، التي من المفترَض عبرها أن يكون العلمانيّ هو ما يبقىٰ بعدما يُقصىٰ الدين ويُبعَد. والفكرة القائلة إنّ العلمانويّة مجرّدة من الدين هي فكرة شائعة فيما بين منتقديها ومناصريها علىٰ السّواء. فمثلًا، يُعارض الأصوليّون المسيحيّون والإسلامويّون العلمانويّةَ بسبب تقويض مكانة الدّين في الحياة العموميّة، ويُناصر العلمانويون العلمانويّةَ باعتبارها ترياقًا لصعود السياسات الدينيّة. إذ يقبلُ كلاهما بالرؤية الثنائيّة للدّين والعلمانيّة، ويفشلان، من ثَمَّ، في جرْد التشابُك المتبادل والاعتماد البينيّ (interdependence) [بين الدّين والعلمانويّة -م]. ولا يَعتبرُ هذا الفهم الهزيل للعلمانويّة (باعتبارها اختفاءَ للدين) لقالبها وشكلها الدائمين، وللتدابير الاجتماعيّة والسياسيّة التي تولّدها، وللالتزامات

(1) Habermas, Notes on a Post-Secular Society.

(*) يمكن تتبّع هذه الفكرة لدىٰ تشارلز تايلر في كتابه المهمّ عصر علمانيّ (A Secular Age). وتعني تلك النّظريّة التي تقولب التاريخ وتحذف منه ما تشاء لتبرير رؤية علمانيّة تقدّميّة وخطيّة للتاريخ التطوّري.

[المترجم]

الأخلاقيّة/ الإيتيقيّة التي تُطبعنها (normalizes). بهذا المعنىٰ المهم، ليست العلمانويّة مجرّد تعبير آخر عن الحداثة؛ إنّها إشارة علىٰ الظواهر، والمؤسّسات، والممارسات الاجتماعيّة التي يكون بها الفارق بين العلمانيّ والدينيّ فارقًا ملحوظًا بصورة متكرّرة وغالبًا ما يكون محلّ نزاع.

كلمة حول المنهج

ولا بدّ، قبل أن أشرعَ، أن أتكلّم بإيجازٍ حول نوع الأنثربولوجيا الذي يكمن في قلْب هذا الكتاب. وكما ذكرتُ، لم أكن لأستطيع كتابة هذا الكتاب دون إجراء العمل الميدانيّ مع المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة ومع مجموعات أقليّات دينيّة أخرىٰ في القاهرة. ومع ذلك، لمّا عملتُ مع هؤلاء النّشطاء، أدركتُ أنّ الافتراضات التي أمدّت عملهم لم تكن «لهم» ببساطة، وإنّما انتمتْ إلىٰ خطابٍ سياسيّ عالميّ يمارسُ قوّة جبّارة علىٰ مخيالنا الجمعيّ. وإنّ زمانيّة هذا الخطاب وتاريخانيّته مختلفة تمامًا عن التي أمدّت نشاطات النّشطاء المصريين، والانفصال بينهما لم يكن مرئيًّا دائمًا للنّشطاء أو لي أثناء مسار العمل الميدانيّ. وعند عودتي إلىٰ مصر، لمّا بدأت سيرورة التحليل والكتابة، كنتُ مضطرّة إلىٰ الحفر فيما وراء المواجهة الإثنوغرافيّة لإدراك تشظيّات الماضي المتجمّدة في الحاضر، ولإدراك ثِقلها الزمنيّ الضاغط عليها. وفي المقابل، تطلّبت هذه السيرورة اشتباكًا مع الموادّ التاريخيّة من القرن الثامن عشر حتىٰ الآن التي علمتُ القليلَ بشأنها حينما شرعتُ في هذا المشروع. وبالتالي، لم يكن لهذا الكتاب أن يكون لولا المواجهة الإثنوغرافيّة، لكن كان عليه أن يتجاوزها أيضًا لإعطاء معقوليّة لما واجهتُه.

وعلىٰ الرّغم من أنّ هذا الكتاب ليس إثنوغرافيا بالمعنىٰ التقليديّ، فإنّ النّسق الأنثربولوجيّ للبحث حاسم لبنية هذا الكتاب[١]. إذ لا أتتبّع، في الفصول التالية، الحياةَ التصوّريّة (ideational) للمفهوم وإنّما أتتبّع تكشُّفَه الممارسيّ والماديّ في مجتمع مختلف تاريخيًّا ولكن يتقاسم قواعدَ عالميّة للقانون وللحوكمة السياسيّة.

---

(١) لإثنوغرافيّات ممتازة للحياة القبطيّة المسيحيّة، انظر:

Heo, The Bodily Threat of Mira- cles and The Virgin Made Visible; Guirgius, *Les Coptes d Egypte*; and Shenoda, *Cultivating Mystery*.

وتُفهَم الأنثربولوجيا، في كثير من الأحيان، علىٰ أنّها متساوية في الجوهر مع منهجها (ملاحظة المشارك والعمل الميدانيّ) وعلىٰ أنّها ضرب من ضروب الكتابة (الإثنوغرافيا). إلّا أنّ الأنثربولوجيا، برأيي، هي طريقة تحليل الأشكال المختلفة للحياة عبر دراسة المفاهيم المتأصّلة فيها، والمتضمّنة والنّاجزة في الممارسة الاجتماعيّة. وذلك إلىٰ حدّ أنّ الأنثربولوجيا هي دراسة للمفاهيم في الممارسة، وإنّ منهج ملاحظة المشارك (participant observation) هو أداة ناجعة لكن لا ينبغي أن يُؤخَذ كعائق سدّ في وجه التحليل الأنثربولوجيّ نفسه. إذ برأيي، لا يعني «الفهم» في الأنثربولوجيا مجرّد التسجيل بموضوعيّة لكيف يفكّر أو يتصرّف الناس في مجتمعٍ بعينه، وإنّما يعني تصفيف المفاهيم القِواميّة والممارسات لشكل من أشكال الحياة بالمقابلة مع شكلٍ آخر؛ كي نطرح مجموعة من الأسئلة، ولكي ننزع مركزيّة الأطر المعياريّة ونعيد التفكير فيها، التي عن طريقها قد غدونا ندرك الحياةَ -سواء حياة مجتمع ما، أو غيره، أو تلك التي لم تُدرَك بعدُ. وهذا الفهم للأنثربولوجيا هو الذي يحرّك هذا الكتاب.

بنية الكتاب

ينقسم هذا الكتاب إلىٰ قسمين. أتتبّع، في القسم الأوّل، التحوّلات الأساسيّة في معنىٰ وممارسة مفاهيم الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات بين القرنين التاسع عشر والعشرين كما ترحّلت عبر أوروبّا الغربيّة، والشّرق والأوسط، ومصر. في هذا القِسم من الكتاب، أحاولُ أن أؤسّس إطارًا تاريخيًّا عريضًا أؤمن أنّه مهمّ لتحليل الصّراع البين دينيّ الحالي في مصر. ويركّز القسم الثاني من هذا الكتاب علىٰ مواقع ثلاثة من الجدال الدائر حول الموقع المناسب للأقليّات الدينيّة في الدّولة المصريّة: وقائع الزّواج البين الدينيّ والتحول الدينيّ؛ والحالة السياسيّة والمدنيّة للبهائيين في مواجهة حظر الدّولة لمعتقدهم؛ ونشر رواية مهلّلة للتاريخ المبكّر للكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة. يُمفصل النّزاعان الأوّلان السّمات البنيويّة الأساسيّة للعلمانويّة السياسيّة ولإدارتها للاختلاف الدينيّ، علىٰ الرّغم من أنّ الجدال الأخير هو اجترار علىٰ العلمانيّة، خاصّةً العلاقة بين التاريخ والوحي.

يستهلّ الفصل الأوّل بالحقبة التي قُدِّم فيها لأوّل مرّة خطاب الحريّة الدينيّة وحقوق

الأقليّات فيما يُشكّل الآن الشّرق الأوسط الحديث كوسيلة لتوسّع السّلطة الأوروبيّة المسيحيّة في الأراضي والسكّان المحكومين من قبل الإمبراطوريّة العثمانيّة. وفي وقتٍ مبكّر من القرن السادس عشر، كانت الدّولة الأوروبيّة ناجحة في انتزاع التنازلات من العثمانيين لتمثيل وحماية المسيحيين الشرقيين (كما كان يُطلق عليهم آنذاك) الذين يعيشون في ظلّ الحكم العثمانيّ[1]. وقد مُنحَت في البداية باعتبارها جزءًا من السياسة الإمبرياليّة الروتينيّة، لكنّ حقّ الدّول الأوروبيّة في تمثيل المسيحيين العثمانيين وحمايتهم اضطلع بقالبٍ مختلف، باعتبار أنّ السّلطة العثمانيّة انحدرت علىٰ مدار القرن التاسع عشر. وقد جاءت هذه التنازلات لتؤدّي مهمّة باعتبارها وسيلة، ومبرّرًا، لتقويض السيادة العثمانيّة علىٰ رعاياها المسيحيين ولبتر حدودها الإقليميّة. وبينما كان الحكم العثمانيّ مرتكزًا إلىٰ معيار التفاوت الدينيّ، فقد أدّت محاولة الإمبراطوريّة في تحويل نفسها إلىٰ جمهوريّة إلىٰ تبنّي مفاهيم الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات. وبالتوازي مع التجربة الأوروبيّة، فقد تاقَ تنفيذ تلك المفاهيم إلىٰ ترسيخ التسامح البين طائفيّ بصورة أقلّ من تأسيس مبدأ سيادة الدّولة وإعادة توجيه ولاءات رعاياها الضيّقة إلىٰ الدّولة القوميّة الناشئة.

إنّ تاريخ صعود الدّولة الحديثة في الشّرق الأوسط لا ينفصلُ بحالٍ عن توسّع السّلطة الكولونياليّة الأوروبيّة في المنطقة. وبالتالي، يحتاج تحليل تطوّر العلمانويّة -ولمفاهيمها ولمؤسّساتها الرئيسة- في المنطقة إلىٰ أن يُموقَع في صلب علاقات السّلطة التفاضليّة التي أتت لتربطَ الشّرق الأوسط بأوروبّا. ولا أدلّ علىٰ ذلك كما هو الحال في استفحال المفهوم القانونيّ للأقليّة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل

(١) تنطوي المسيحيّة الشرقيّة علىٰ أربع شعب: الكنيسة الشرقيّة الأرثوذكسيّة، والكنيسة المشرقيّة الأرثوذكسيّة، والنّساطرة، والكنيسة الكاثوليكيّة الشرقيّة. ويمتدّ أتباعهم إلىٰ أراضي البلقان وأوروبّا الشرقيّة وآسيا الصغرىٰ والشّرق الأوسط وأفريقيا والهند وأجزاء من الشّرق الأقصىٰ؛ ومن هنا جاءت تسميتها بالمسيحيّة الشرقيّة. والمسيحيّة القبطيّة هي جزءٌ من المسيحيّة الأرثوذكسيّة المشرقيّة، التي تشتمل علىٰ: الكنائس الأرثوذكسيّة السوريّة، والأرمينيّة الرّسوليّة، والأرثوذكسيّة الحبشيّة، والأرثوذكسيّة الهنديّة. وهذا الفرع من المسيحيّة انفصلَ عن الإجماع الخلقيدونيّ عام ٤٥١م، وهذا هو السبب في أنّ أتباعه يُشار إليهم علىٰ أنّهم غير خلقيدونيين. ولمزيدٍ حول هذا التاريخ، انظر الفصل الخامس.

القرن العشرين. وكما يوضّح النصفُ الثاني من الفصل الأوّل، فإنّ السّلطات الكولونياليّة البريطانيّة والفرنسيّة جعلت استخدام هذه الهويّة الديمغرافيّة الجديدة واسعةَ الانتشار من أجل حلّ المشاكل العمليّة للحوكمة الكولونياليّة. وسياستهم فرِّقْ تَسُدْ هي سياسة مشهورة في المعرفة المتعلّقة بالكولونياليّة. والأقلّ شهرةً هو الأسلوب الذي أخضعت به السُّلطات الكولونياليّةُ الاختلافاتِ الدينيّة السابقة إلىٰ شبكةٍ جديدة من المفهوميّة (intelligibility). ففي ظلّ الحكم الكولونياليّ، أصبحت هويّة الأقليّات (المخوّلة من قبل الدولة)، بصورةٍ متناقضة، مُصاغة لسمةِ خصوصيّة (الدّين)، التي زعمت الدّولة أنّها محايدة من أجله [أي الدين -م]. وخلافًا للمختصّين الذين ينزعون إلىٰ قراءة هذه المفارقة باعتبارها نفاقًا كولونياليًا، فإنّني أشير إلىٰ أنّها دلالة علىٰ الدّوافع الثنائيّة المتأصلّة في العلمانويّة -أي تنصّل الدّولة الحديثة من الدّين في حساباتها السياسيّة واتّكالها في آن واحد علىٰ التصنيفات الدينيّة لبُنْية الحياة الاجتماعيّة وضبْطها، ومن ثَمَّ ربط المجالين الخصوصيّ والعموميّ اللذين تهدفُ الدّولة العلمانيّة إلىٰ فصلهما عن بعض.

وأواصل فحصي للحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات في الفصل الثاني، كما أتتبّع مهمّتهما في مصر الحديثة منذ مطلع القرن العشرين وحتىٰ يومنا هذا. وأبدأ بالعشرينيّات، عندما كان سؤال حقوق الأقباط -ومصطلح الأقليّة نفسه- محلَّ جدال بقوّة. وحينما صاغ المصريّون دستورهم الأوّل في عام ١٩٢٣ تحسُّبًا لاستقلالهم عن الحكم الكولونياليّ، فقد واجهوا تحدّيًا هائلًا. إذ كيفَ للغةٍ غير مجسّدة للمساواة السياسيّة والمدنيّة الرسميّة أن تعالجَ التفاوت الإسلاميّ-المسيحيّ الذي خطّطَ الحياة الاجتماعيّة؟ وقد اقترح بعض كتّاب الدستور المسلمين والأقباط أنّه يتحتّم أن يكون للأقباط تمثيل نسبيّ في البرلمان وذلك لتأمين مصالح الأقباط التي قد يتمّ تجاهلها لولا هذا التمثيل. أمّا بالنسبة إلىٰ آخرين، فقد كان تشريع مشاركة الأقليّات داخل البرلمان بمثابة انعطاف للمجموعات الدينيّة (الطوائف الدينيّة) إلىٰ المجموعات السياسيّة (الطوائف السياسيّة). وقد رُفِضَ، في نهاية المطاف، اقتراح التمثيل النّسبيّ القطبيّ بسبب الافتراض العلمانيّ بأنّ إعطاء الأقليّات الدينيّة صوتًا سياسيًّا هو تنازل عن مبدأ حياديّة الدّولة تجاه الدّين.

ويظهر أنّ الجدال حول استيعاب الأقليّات الدينيّة ضمن البنية السياسيّة للأمّة في العشرينيّات كان أليفًا مقارنةً بالتبادل الحقود الذي نشبَ بين الأقباط والمسلمين علىٰ صياغة قانون انتخابيّ جديد في عام ٢٠١٢. فعبر قراءة متأنّية لهذا الجدال الحالي، أقدّم بعضًا من التأمّلات عمّا تغير بالنسبة إلىٰ الأقباط منذ أوائل العشرينيّات، عندما بدا الأفق السياسيّ لشراكة إسلاميّة-مسيحيّة مفتوحًا. إنّ المدخل إلىٰ الوضع الرّاهن هو تعزيز حكم دولة مُعَسْكَرة واللبرلة الجديدة للاقتصاد، التي تنامت منذ السبعينيّات. ومن السخريّة أنّ الخصخصة الجذريّة للاقتصاد جعلت الدين أكثر مركزيّة للحياة العموميّة المصريّة والسياسيّة ممّا كان عليه الحال في العشرينيّات. ويُعدّ صعود الحركة الإسلامويّة هو الوجه الأبرز لهذا التطوّر، بيد أنّ الجانب الآخر من الخصخصة الاقتصاديّة هو الدّور المركزيّ تصاعديًا الذي غدت الكنيسةُ الأرثوذكسيّة القبطية تلعبه في توفير الخدمات الاجتماعيّة والرّفاه الاجتماعيّ للأقباط العلمانيين (lay). وعلىٰ إثر ذلك، يَقف الكنيسة باعتبارها الممثّل السياسيّ والاجتماعيّ الأوحد للأقباط اليوم، وهو موقف لسلطة لا نظيرَ لها في تاريخ مصر. وبدلًا من فهم هذا الأمر باعتباره فشلًا للعلمانويّة لأن تترسّخ في مصر، فإنّني أودّ أن أعرضَ كيف أنّ تلك التطوّرات هي جزءٌ لا يتجزأ من علمنة المجتمع المصريّ.

ويركّز الفصل الثالث علىٰ إشكاليّة الزّواج والتحول البين دينيّ، الأمر الذي هو موضع أساسيّ للعنف الناشب بين المسلمين والأقباط في مصر. وفي حين أنّ هذا الصراع هو صراع مجنوس(*) (gendered) بعمق، فإنّ قانون الأسرة المصريّ المرتكز إلىٰ الدين والتنظيم المُجحف للتحوّل الدينيّ يلعبُ دورًا خبيثًا. إذ غالبًا ما يُقدّم منحُ مصر الاستقلاليّة القضائيّة للمسيحيين واليهود «(أهل الكتاب») علىٰ شئون الأسرة باعتباره استمراريّة لمعايير الشريعة القديمة. ومع ذلك، أحاججُ، استنادًا إلىٰ عمل شريحة واسعة من المؤرّخين، بأنّ قانون الأسرة، باعتباره مجالًا قضائيًا مستقلًّا بذاته،

(*) من المهمّ أن أشير أنّني علىٰ مدار الكتاب أترجم (gender) بـ «جُنُوسَة»، وبالتالي فالصّفة منها «جنوسيّ»، واسم المفعول «مُجنوَس»؛ أي قائم علىٰ الجنوسة. ويأتي هذا طبعًا بدلًا من ترجمتها الشائعة الخاطئة بـ «جنس» الذي هو مرادف لكلمة (sex) في الإنجليزيّة، مما يخلط بين الشأن الجنسيّ والحسيّ وبين النّوع الاجتماعيّ والجنوسة. وأترجم أيضًا (sexuality) بـ «جنسانيّة». [المترجم]

هو اختراع حديث لم يكن موجودًا في الحقبة ما قبل الحديثة. وهو مرتكز إلىٰ انقسام الخصوصيّ-العموميّ التأسيسيّ للغاية للنّظام السياسيّ العلمانيّ، ويستند إلىٰ تصوّر حديث للأسرة بوصفها وحدة نوويّة (nuclear unit) مسئولة عن إعادة إنتاج المجتمع والأمّة. ويتمّ عزلُ الدين، والجنسانيّة، والأسرة إلىٰ المجال الخصوصيّ في ظلّ هذا النّظام، ومن ثمَّ تتواشج مصائرها القانونيّة والأخلاقيّة. وعلىٰ إثر ذلك، غدا قانون الأسرة يتجشّم ثقلًا مبالغًا فيه في إعادة إنتاج الهويّة الدينيّة وحمايتها. فعلىٰ سبيل المثال، ترىٰ الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة أيّ إصلاح مفروض من قبل الدّولة لقانون الأسرة باعتباره توغّلًا غير شرعيّ في مجال استقلاليّتها القضائيّة والإكليريكيّة؛ لذا غالبًا ما ينكشفُ الصراع الإسلاميّ-المسيحيّ علىٰ أرضيّة الزاوج البين دينيّ والعلاقات الرومانتيكيّة[1].

وعبر تحليل دقيق لبعض من الجدالات الأكثر شهرةً حول التحوّل الدينيّ القبطيّ إلىٰ الإسلام بين عامي ٢٠٠٦ و٢٠١٢، فإنّني أطوّر في الفصل الثالث إطارًا تحليليًّا للتفكير حول التضافر المثير للدين، والجنسانيّة، والأسرة ضمن الحياة الاجتماعيّة المصريّة اليوم. وأحاجج، باختصار، بأنّ الصراعات البين دينيّة لهذا النّوع هي نتاج للخصخصة المتزامنة للدّين والأسرة تحت ظلّ الحوكمة العلمانيّة، الأمر الذي أدّىٰ إلىٰ استفحال الأنماط ما قبل الحديثة للتراتبيّة الطائفيّة والتفاوت الجنوسيّ [الجندريّ -م].

وإذا كان قانون الأسرة، فعلًا، هو الوسيلة التي تعترفُ عن طريقها الدّولة المصريّة وتُنظِّم حضور الاختلاف الدينيّ الجائز في الدّولة، فما هو وضع تلك المجموعات الطائفيّة التي لا تعترف الدولةُ بها؟ أتناولُ هذا السّؤال في الفصل الرّابع، حيث أركّز علىٰ الأقليّة البهائيّة الصغيرة عبر قراءة متأنّية لقضايا المحاكم المصريّة التي تتعامل مع حقّهم في الحريّة الدينيّة، ومن ثمَّ مع وضعهم المدنيّ والسياسيّ. وكما أوضّح، تمنح المحاكم المصريّة البهائيين الحقَّ في اعتناق معتقدهم لكن تستعملُ مفهوم النّظام

(١) وتسود حالة جدّ مشابهة في بلدان أخرىٰ مع أنظمة قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدّين. انظر مثلًا:

Yüksel. *Human Rights under State-Enforced Religious Family Laws in Israel. Egypt. and India*; and Agnes. The Supreme Court. the Media. and the Uniform Civil Code Debate.

العموميّ لجحدهم الحقّ في إظهار معتقداتهم جهارًا، الأمر الذي، كما تجادل المحاكم، يتضمّن إشْهار إيمانهم في وثائق تصدرها الحكومة. إنّ القواعد القانونيّة التي تستعملها المحاكم المصريّة، وبخاصّةِ المفهوم العلمانيّ للنّظام العموميّ، تتجشّم ألفةً، بصورة لافتة، مع فقه المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان فيما يتعلّق بالأقلّيات الدينيّة في بلدان عدّة، بما في ذلك بعض البلدان التي تتبنّىٰ هويّة علمانيّة بامتياز (فرنسا، سويسرا، تركيا) وغيرها من البلدان التي تُشْهر أنّها مسيحيّة (إيطاليا، اليونان). فكما أحاجج، يُعدّ الانتشار المماثل للنّظام العموميّ والحريّة الدينيّة، ناهيكَ عن الانحياز الأكثرويّ للقانون، فيما يتعلّق بالهويّة القوميّة للدّولة (أكانت علمانيّة أو دينيّة) أمرًا مفيدًا في توضيح القواعد القانونيّة المشتركة للعلمانويّة السياسيّة التي تَشْطر الانقسام الغربيّ واللا غربيّ.

أمّا الفصلُ الأخير فهو نوعًا ما نشاز عن تركيز الكتاب علىٰ العلمانويّة السياسيّة في كونه يتناول سؤال كيفَ تَشْرط العلمانيّة (secularity) النّقاشات الإسلاميّة-المسيحيّة الأكثر جدلًا اليوم في مصر، وعلىٰ رأسها التصوّرات العلمانيّة للزمانيّة، والتاريخ، والوحي. وقد كانت تلك الافتراضات تعملُ عملها في الجدال الذي اندلع إواره عقب نشر رواية **عزازيل** (٢٠٠٨)، التي فازت بعدّة جوائز أدبيّة وتُرجِمَت إلىٰ عددٍ من اللغات. رواية عزازيل هي رواية من روايات الاختلاقِ التاريخيّ تقع في التاريخ المبكّر للمسيحيّة في مصر (٣١٩-٤٣١م) حينما تصدّع العالم المسيحيّ بفعل الجدال الكريستولوجيّ(*) (Christological) (بين الخلقيدونيين والمعادين لهم)، وهو الشّقاق الذي أدّىٰ، في نهاية الأمر، إلىٰ توحيد الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة. وقد أثارت الرّواية ضجّة في أوساط رجال الدين الأقباط، الذين اتهمّوا الرواية بأنّها تشوّه المسيحيّةَ وتسيء فهم الشّقاق المذهبيّ من أجل شرعنة تفسير إسلاميّ ليسوع المسيح. وبينما حاولت الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة أن تحظر الرّواية، فقد شدّد قرّاؤها العلمانيون (مسيحيون ومسلمون) والمؤلف، يوسف زيدان (Youssef Ziedan)، علىٰ

(*) أي حول طبيعة المسيح ﷺ وهل هو بشريّ أم إلهيّ أم الاثنان معًا. والحال أنّ الفصل الخامس مكرّس ومستفيض حول هذا الموضوع بالتحديد والجدال حوله. [المترجم]

أنّ الرواية كانت نقدًا مستنيرًا للعنف الدينيّ وأنّ بطلَ الرواية، الرّاهب المسيحيّ الزّاهد، كان رمزًا للسّعي الإنسانيّ للحريّة وللحقيقة ضدّ السّلطة الكنسيّة.

إنّ المدخلَ إلىٰ بنية الرواية هو ادّعاء المؤلّف بأنّها تصوّرٌ دقيقٌ تاريخيًّا للشّقاق الكريستولوجيّ، وهو الادّعاء الذي قاومته الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة بتفسيرها الخاصّ المتجذّر في المصادر التاريخيّة المتنافسة. وعلىٰ الرّغم من رواياتهم المتضاربة للتاريخ المسيحيّ المبكّر، فقد تقاسمَ رجال الدّين والمؤلّفون الافتراض بأنّه كي يكون الوحي موثوقًا به فقد كان عليه ولا بدَّ أن يتمّ تجذيره في أحداث من الممكن إثباتها تاريخيًّا. ترتكز كلتا الحجّتين إلىٰ تصوّر علمانيّ للتاريخ باعتباره مستودعًا لـ «الأحداث الفعليّة» في الزّمن التقويميّ (لا الزّمن المقدّس)، المنحلّ من الزمانيّة والأحداث الأخرويّة. إنّه هذا التصوّر للتاريخ الذي يوفّر الأرضيّة التي يحاجج عليها الشكوكيّون الدينيّون والمتحمّسون علىٰ حدّ سواء بشأن تفسيراتهم للحقيقة الدينيّة، وهو تقليدٌ من الجدال ينتمي إلىٰ علمنة الدين والكتاب المقدّس ويعود تاريخه إلىٰ القرن التاسع عشر. وفي خِتام هذا الفصل، أعكسُ الضوءَ علىٰ العلاقة بين العلمانويّة والعلمانيّة، خاصّة المكانة التي تحتلّها الفكرة الوضعيّة (positivist) للتاريخ في حلّ ما يبدو أنّه رؤى دينيّة للعالَم غير قابلة للقياس.

وأخيرًا، أنهي الكتابَ بمقدّمة صغيرة أعكس الضوء فيها علىٰ مثاليّة المساواة الدينيّة، وعِظَمِها باعتبارها تفويضًا قانونيًّا إزاء كونها مطمحًا إنسانيًّا يُميّز مخيالنا العلمانيّ الحديث. وأقترح أنّ هذين البعدين للمساواة الدينيّة هما بعدان مختلفان، ولا يمكن أن يُختزَل أحدهما في الآخر، ويتطلّب كلٌّ منهما صنوفًا مختلفة من الفعل الاجتماعيّ. وعلىٰ اعتبار أنّ العلمانويّة تختزلُ مثاليّة المساواة الدينيّة إلىٰ سياسة الحقوق والاعتراف، فإنّها تمنح الامتياز لفاعليّة الدّولة، التي هي بعيدة كلّ البعد عن أن تكون حَكمًا محايدًا للاختلافات الدينيّة. وفي مثل هذا السّياق، فإنني أتساءلُ ما هي المصادر الاجتماعيّة، والإيتيقيّة، والأخلاقيّة المتاحة في دولة علمانيّة لتحقيق المساواة البين دينيّة، أي المصادر التي لا تعكس أو تخدم إملاءات الدّولة؟

الجُزْءُ الأَوَّلُ

الفصل الأول

حقوق الأقلّيّات والحريّة الدينيّة:

مسارات التحوّل

يُقدّم هذا الفصل تصوّرًا للعلمانويّة السياسيّة في الشّرق الأوسط عن طريق تتبّع وظيفة اثنين من مفاهيمها -الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات- عبر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين. ويسعىٰ الفصل، معتمدًا علىٰ الجينالوجيا بصورة أكبر من اعتماده علىٰ التاريخ الكرونولوجيّ، إلىٰ التقاط التحوّلات الأساسيّة في معنىٰ وممارسة هذين المفهومين لفهم الكيفيّة التي أُعيد بها تشكيل العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في الحقبة الحديثة. ولكوني معنيّة بالكيفيّة التي غدا بها الاختلاف الدينيّ يُنظَّم ويُجدَّد في ظلّ ظروف الحوكمة العلمانيّة الحديثة، فسأركّز علىٰ مشكلة الأقليّات الدينيّة بدلًا من المجموعات التي تُعرّفها سِماتٌ إثنيّة، ولغويّة، أو أيّ سمات أخرىٰ. ويتتبّع هذا الفصلُ التطوّراتِ الإقليميّة والدوليّة الفسيحة الحاسمة في الكيفيّة التي غدا بها الاختلاف الدينيّ يُتخيَّل ويُعاش في مصر الحديثة. وإذ أقوم بذلك، فإنّني أغدو وأروح بين التاريخ الأوروبيّ والتاريخ الشرق أوسطيّ؛ لأنّني أؤمن قطعًا أنّه ما من تحليلٍ للمفاهيم والمؤسّسات السياسيّة العلمانيّة في التاريخ الشرق أوسطيّ يكون مكتملًا دون اعتبار تطوّرهما في التاريخ الأوروبيّ، في آن واحد. وعلىٰ إثر ذلك، لا يقدّم هذا الفصل «جينالوجيا أهليّة» (indigenous genealogy) لمفهومَي الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات بقدر ما يُلقي الضوء علىٰ التواريخ المتشابكة التي شكّلت مسارهما الحديث.

هناك ثلاثة تحوّلات تاريخيّة حولها ينتظمُ هذا الفصل. أستهلُّ بالقرن التاسع عشر، عندما اكتسب مفهوما الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات جاذبيّةً في المنطقة مع توسّع السّلطة الأوروبيّة في المناطق التي تحكمها الإمبراطوريّة العثمانيّة. وقد استخدمت

الدّول الأوروبيّة المسيحيّة، نسقيًّا، خطاب الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات لتقويض السيادة العثمانيّة باسم حماية مصالح «المسيحيين الشرقيين»، كما كان يُطلق عليهم آنذاك. وبالأخير، تبنّت الإمبراطورية العثمانيّة المنهكة الحريّةَ الدينيّة وحقوق الأقليّات ضمن أجهزتها الحاكمة لدعم سيادتها الإقليميّة وتطويع الولاءات المنقسمة للمجموعات الوحدويّة المتنوّعة. ولم يهدم هذا التبنّي لتلك المفاهيم القانونيّة ببساطة التراتبيّات الدينيّة القديمة، وإنّما أعاد معايرتهما إلىٰ حساباتٍ جديدة، فاتحًا أشكالًا جديدة للانتماء السياسيّ لغير المسلمين بينما يُغلق أشكالًا أخرىٰ.

وقد تأتّىٰ التحوّل الثاني في معنىٰ الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات مع مأسسة الدّولة القوميّة باعتبارها الشكل السّائد عالميًّا انطلاقًا من مبدأ السيادة الشعبيّة والمساواة الرّسميّة. فمن كونها أدوات للرعاية الإمبرياليّة، غدت الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات جزءًا من المعجم الأوسع للحقوق المدنيّة والسياسيّة. وبينما كان الانتقالُ من السّيادة الإمبرياليّة إلىٰ السيادة الشعبيّة أمرًا واقعًا في نهاية القرن التاسع عشر، في أوروبّا، فلم يكن الحال كذلك في الشّرق الأوسط؛ إذ كان علىٰ السيادة الشعبيّة أن تُطوَّر مؤسّساتيًّا وخطابيًّا ضمن سياق النشاط التبشيريّ التوسعيّ والحكم الكولونياليّ المباشر وغير المباشر. وقد استوعبَ القانون الدوليّ، الذي كان من المفترض أن يؤسّس نظامًا سياسيًّا عالميًّا قائمًا علىٰ عقيدة السيادة، بسهولة، الطبيعةَ الاستثنائيّة للحكم الكولونياليّ والإلزاميّ. ونتيجةً لذلك، تمّت صياغة معنىٰ وممارسة الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات في الشّرق الأوسط في سياق السيادة التفاضليّة بين أوروبّا والشّرق الأوسط، وهو السّياق الذي لا يزال وثيق الصّلة بالكيفيّة التي تتمّ علىٰ أساسها مناقشة إشكاليّة الأقليّات في مصر اليوم، كما آمل أن أوضّح في هذا الكتاب.

أمّا التحوّل الثالث الذي أتتبّعه في مفهوم حقوق الأقليّات فيرجع إلىٰ حقبة ما بين الحربين. إذ طُوّر، في ظل رعاية عصبة الأمم، تعريف ثَبْتٌ لـ «الأقليّة القوميّة» وأُسِّسَ نسقٌ لمعاهدات الأقليّات لتتبّع المخالفات في البلدان التي كانت خاضعة للسّلطة الأوروبيّة، في معظمها. إنّ هذه الحقبة في تاريخ العصبة مفيدة ليس وحسب لأنّها تمثّل منطق السّلطة التفاضليّة التي تُعنىٰ بخطاب الحقوق في القانون الدّوليّ؛ وإنّما أيضًا لموضعتها (thematization) المتناسقة لتوتّر لا يمكن حلّه واقعٍ في مفهوم

الأقليّة: فمن جهةٍ، يُفترض أنْ تكون الأقليّة شريكًا متساويًا مع الأكثريّة في بناء الأمّة؛ ومن جهة أخرىٰ، يُشكّل اختلافها (الدينيّ، والعرْقيّ، والإثنيّ) تهديدًا أوليًّا علىٰ هويّة الأمّة المتجذرة في الأعراف الدينيّة، واللغويّة، والثقافيّة للأكثريّة. وعلىٰ الرغم من أنه قد تمّ تفكيك عصبة الأمم ونسق معاهدات الأقليّات الخاصّ بها، وحلّت محلّها، بالأخير، الأمم المتحدة وميثاقها لحقوق الإنسان؛ إلّا أنّ النّضالات المعاصرة لحقوق الأقليّات لا تزال تجترّ هذا التوتّر بشتّىٰ السبل.

يُعدّ هذا الفصل أيضًا بمثابة حجّة للسبب الذي من أجله يحتاج الخطاب الدائر حول الحريّة الدينيّة والأقليّات القوميّة إلىٰ إعادة تفكير عاجلة خارج إطار الحقوق. فكما أودّ الاقتراح، ينتمي هذا الخطاب إلىٰ حقل أكثر اتّساعًا للممارسة السياسيّة العلمانيّة التي تؤمّن حقّ الدّولة الحديثة لتعمل باعتبارها حكمًا للاختلافات الدينيّة، ولإعادة تشكيل الحياة الدينيّة وضبْطها بينما تنشرُ قداستها، في السيروة التي تحوّل، بشكل أساسيّ، الكيفيّة التي يدرك بها النّاس ويتداولون الهويّة الدينيّة والعلاقات المليّة. إنّ الحريّة الدينيّة، منظورًا إليها من هذا المنظور، لا تحمي ببساطة المعتقد الدينيّ (أو الكفر) من تدخّل الدّولة، وإنّما تضمن الفارق بين العموميّ والخصوصيّ الذي هو أيضًا جدّ تأسيسيّ للحكم السياسيّ العلمانيّ. وبالمثل، لا يدلّ المفهوم القانونيّ للأقليّة القوميّة ببساطة علىٰ مجموعة ديموغرافيّة مُحدّدة سلفًا علىٰ أساس مَن تمنحه الدّولة الحديثة الحقوق والواجبات. عوضًا عن ذلك، تنتج مأسستها أيضًا صنوفًا من الذّوات الذين يتحدّثون باسمها، وتحوّل الكيفيّة التي تُعاش بها الاختلافات الدينيّة ويُعترف بها ويُنازَع عليها. ولعلّه في حال كنّا قادرين علىٰ إدراك هذه الأبعاد للحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات فقد نكون قادرين علىٰ تقدير الطابع ذي الحدّين للعلمانويّة السياسيّة، الذي يَعد بالحياديّة الدينيّة في اللحظة نفسها التي يعيد فيها تشكيل الملامح الأساسيّة للحياة الدينيّة.

السيادة والحريّة الدينيّة

غالبًا ما يُروىٰ التوقيع علىٰ سلام معاهدات ويستالفيا في عام ١٦٤٨ باعتباره اللحظة التدشينيّة في بزوغ مفهوم الحريّة الدينيّة؛ إذ إنّه لم يضع حدًّا فحسب لما يقرب من مائة عام من الحروب الدينيّة فيما بين المسيحيين، وإنما خلقَ أيضًا نظامًا سياسيًّا

سُمح فيه لرعايا الدولة أن يعتنقوا معتقداتهم الدينيّة التي كانت مختلفة عن معتقدات الحاكم. وبينما ينظر كثير من الباحثين لسلام ويستالفيا بوصفه لحظةً سابقة في التزام أوروبّا الذي لا مراء فيه بفضيلة التسامح الدينيّ، إلّا أنّ آخرين ينظرون إليه على أنّه أداة جدّ براغماتيّة ساعدت في تسوية نزاعات إقليميّة طويلة الأمد عن طريق منْح الاستقلال الشكليّ للدّول التي تناضل في سبيل أن تكون حرّة من الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة (مثل هولندا، وسويسرا، وسافوي، وميلان). بهذا الفهم الأخير، فإنّ سلام ويستالفيا يُرجع إليه الفضل بتأسيس مبدأ (إن لم يكن ممارسة) سيادة الدّولة، وبحقّ ذي السيادة في التحكّم بإقليمه ورعاياه حرًّا من التدخّل الخارجيّ[1]. وبعد ويستالفيا بأربعين عامًا، جعلَ جون لوك (John Locke) في **رسالته حول التسامح** (١٦٨٩) سلوك الحكومة غير مكترثٍ بالحقيقة الدينيّة بشكل يتعدّىٰ بكثير متغيّرات سلام ويستالفيا، مما يزيد من تكريس الحريّة الدينيّة كعنصرٍ تأسيسيّ للعقلانيّة السياسيّة الليبراليّة ولمصلحة الدّولة العليا. والحال أنّ ما أودّ إلقاء الضوء عليه ههنا هو أنّ مولد مفهوم الحريّة الدينيّة، في التأريخ الأوروبيّ، متواشجٌ بعمق مع تأسيس مبدأ سيادة الدّولة، وتأمين السلام الإقليميّ، وإنشاء بروتوكول داخل الدّولة للتعامل مع ما اصطُلحَ علىٰ تسميتهم بالمنشقّين الدينيين لكن غدا يُنظر إليهم كـ «أقليّات دينيّة[2]» لاحقًا.

وبينما يتمّ التسليم بهذه العلاقة التأسيسيّة بين الحريّة الدينيّة وسيادة الدّولة علىٰ

---

(١) هناك مجموعة مهمّة من الأعمال المعرفيّة التي تتحدّىٰ هذه القصة المألوفة القائلة إنّ تاريخ الحريّة الدينيّة في أوروبا وأمريكا هو مسيرة تقدّميّة نحو التسامح المتزايد، والتي تشدّد علىٰ المسارات المتعدّدة والمتقطعة والمتنافسة منذ تأسيس هذا المبدأ في البداية. انظر مثلًا:

Bhuta. Two Concepts of Religious Freedom; Dunn. *The History of Political Theory*; Haefeli. *New Netherlands and the Dutch Origins*; Hunter. Religious Freedom in Early Modern Germany.

(٢) بينما يرتبط مبدأ عدم التدخّل في الدّول السياديّة بسلام ويستالفيا، فإنّه لم يُؤسَس في واقع الحال حتىٰ فترة متأخرة في القرن الثامن عشر. وبالتالي، فمصطلح السيادة الوستالفيانيّة هو تسمية خاطئة مستمرّة نوعًا ما.

Krasner. *Sovereignty*. 20.

نطاق واسع في التاريخ الأوروبيّ، فإنّ الأقلّ تقديرًا هي استثناءات هذه السرديّة المشروعة باعتبارها خطاب الحريّة الدينيّة المترحّل إلىٰ الأماكن غير الأوروبيّة. والجدير بالذكر أنّه غالبًا ما يُنتهك الأخذ بمبدأ الحريّة الدينيّة للأراضي غير الأوروبيّة بمبدأ سيادة الدول، بدلًا من تدعيمها. لننظر، مثلًا، إلىٰ المحاولات الدؤوبة من قبل الحكّام الأوروبيين المسيحيين للتأكيد علىٰ حقّهم في حماية الأقليّات المسيحيّة ضمن الإمبراطوريّة العثمانيّة، في بداية القرن السابع عشر ولكن المتصاعد مع مرور الوقت. وبما أنّ الإمبراطوريّة العثمانيّة كانت قويّة؛ فبمقدورها أن تستوعب تلك الضغوط من غير مساس بسيادتها. لكن بما أنّ السّلطة العثمانيّة أخذت في الانحدار؛ فلم يعد بمقدورها أن تقاوم التوغّلات الأوروبيّة الغربيّة نيابةً عن المسيحيين العثمانيين.

وقد منح الحكّام العثمانيون، في بواكير القرن السادس عشر، امتيازات خاصّة -المعروفة باسم «التنازلات» (Capitulations)- للتجّار الأوروبيين الغربيين، مؤمّنين درجة عالية من ضبط النّفس في مسائل الولاية الجنائيّة والمدنيّة ناهيكَ عن حريّة الدين والعبادة. وكانت التنازلات أدوات قانونيّة وظّفتها عددٌ من الإمبراطوريّات آنذاك لمنح الولاية الخارجة عن الإقليم لرعايا دولة أخرىٰ من أجل دعم التجارة والعلاقات الاستراتيجيّة(1). ويلاحظ مالكوم إفانز (Malcolm Evans)، في تاريخه الرّصين للمهمّة العالميّة (الحريّة الدينيّة)، أنّ:

[التنازلات] مُنحت أصلًا في وقت كانت فيه الدّول الغربيّة أدنىٰ منزلةً اقتصاديًّا وسياسيًّا من الإمبراطوريّة العثمانيّة، لكنّها أصبحت، في ظلّ تحوّل ميزان القوىٰ لصالحها، وسائل فعالة لتعزيز قوّتها والإمبراطوريّة المنهكة كانت عاجزة عن المقاومة. ضمن حدود هذا الإطار، فإنّ دور الدّول الأوروبيّة الغربيّة باعتبارها حامية للحريّة الدينيّة لرعاياها داخل المجالات العثمانيّة أسقطَ بسهولة ادعاءً يؤهّلها لأن تناصر حريّات كلّ المسيحيين في الإمبراطوريّة، أكانت حريّات دينيّة أو غير ذلك(2).

---

(١) كانت التنازلات جزءًا من العالم الذي توافق فيه مبدأ «الإقليميّة» مع مبدأ «القانون الشخصيّ» (قانون الجماعة التي انتمىٰ إليها الفردُ). وعلىٰ إثر ذلك، غالبًا ما تجيز الدّول للنّاس الالتزام بقوانينهم المليّة حتىٰ عندما يسافرون عبر حدود الدّول وسلطاتها القضائيّة Özsu, The Ottoman Empire.

(٢) Evans, Religious Liberty, 61-62 إنّ إحدىٰ المعاهدات الرئيسة التي منحت الملوك المسيحيين =

وقد غدت الامتيازات الاستسلاميّة، مع مرور الوقت، تُطبّق علىٰ المبشّرين الأوروبيين، وكذلك علىٰ الجماعات العثمانيّة المسيحيّة في نهاية المطاف، التي وُضعت تحت حماية الحكّام الأوروبيين المسيحيين. وهذا يعادل في الواقع إبطال القانون العثمانيّ فيما يتعلّق بكثيرٍ من رعاياها المسيحيين[١]. والجدير بالذكر أنّه لا توجد امتيازات موازية للعثمانيين فيما يخصّ الرعايا غير المسيحيين للإمبراطوريّات الأوروبيّة.

ولمّا تقدّم القرن التاسع عشر وشرعت الإمبراطوريّة العثمانيّة في فقدان حصص كثيرة من أراضيها التي سيطر عليها المسيحيون للدّول الانفصاليّة، طالبت القوىٰ الأوروبيّة بالحريّة الدينيّة للأقليّات غير المسلمة للتعجيل بهذا الحلّ ولتأمين مصالحهم الجيوسياسيّة في المنطقة. وقد كبحت معاهدات باريس (الموقّعة في عام ١٨٦٥) وبرلين (الموقّعة في عام ١٨٧٨) أحكام الحريّة الدينيّة لغير المسلمين، التي أُجبر العثمانيون والدّول المستقلّة حديثًا علىٰ تبنّيها تحت الضغط الأوروبيّ[٢]. فاتفاقيّة

= الأوروبيين حقّ التصرّف كحماة للمسيحيين العثمانيين بينما كانت الإمبراطوريّة العثمانيّة كانت لا تزال قويّة هي معاهدة ١٦١٥، التي وُقّعت بين هابسبورغ والعثمانيين، والتي اعترفت بالمصالح النمساويّة في تأمين حرّية الكاثوليك في العبادة وإصلاح الكنائس. ولمّا ضعفت السّلطة العثمانيّة؛ وُقّعت معاهداتٌ أُخَر، مثل معاهدة (Kutschuk-Kainardji) (في عام ١٧٧٤) بين روسيا والإمبراطوريّة العثمانيّة، التي اعترفت بحقّ القيصر في التوسّط نيابةً عن المسيحيين الأرثوذكسيين، ومثل معاهدة (Passerowitz) (في عام ١٧١٨) التي منحت الإمبراطور النمساويّ حقّ التوسّط باسم الكاثوليك الرومانيين الذين يقيمون في الإمبراطوريّة العثمانيّة. للامتيازات الممنوحة للكاثوليك الفرنسيين في فلسطين، انظر:

see Mála, The Arab Christians.

(١) لمساوئ الامتيازات الممنوحة للأوروبيين لتوسيع نظام الحماية، انظر:

Sonyel, The Protégé System in the Ottoman Empire; and McEwan, Catholic Copts, Riformati and the Ca- pitulations.

(٢) تمّ التوقيع علىٰ معاهدة باريس في ذروة حرب القرم، التي عُجّل بها هي نفسها عن طريق مطالبة روسيا بالحديث نيابةً المسيحيين الأرثوذكسيين الذين يعيشون في الأراضي العثمانيّة. فقد كان هدفها المُعلن هو الاعتراف بالتكامل الإقليميّ للإمبراطوريّة العثمانيّة ووضع حدّ للتوسّطات الخارجيّة (لا سيّما الرّوسيّة منها). في المقابل، أصدر العثمانيّون مرسوم خطّ همايون الذي فكّك عرىٰ الفروقات المرتكزة إلىٰ الدّين.

برلين، التي وُقعت في أعقاب الحرب الرّوسيّة-التركيّة، تطلّبت بأنْ تُوسّع الحريّة الدينيّة لرعايا الأقليّات في الدّول الناشئة حديثًا في رومانيا، وبلغاريا، ومونتنغرية، وصربيا. ولم يكن لدىٰ أيٍّ من تلك الدّول سلطة سياسيّة للتفاوض علىٰ شروط مماثلة مثل أوروبّا. ففي نهاية القرن التاسع عشر، علىٰ حدّ قول أحد الباحثين المؤثّرين في تلك الحقبة، «عمل العثمانيّون في ظلّ قيود صارمة، ويتمثّل القيد الأساسيّ في مطالبة القوىٰ العظمىٰ أن تكون حامية للمسيحيين في الإمبراطوريّة العثمانيّة. وقد جعلت هذه المطالبة من ممثّلي القوىٰ العظمىٰ فاعلين رئيسين في الشّؤون المحليّة للدّولة العثمانيّة»[1].

التفاوت الدينيّ في ظلّ الحكم العثمانيّ

اختلفت حالة غير المسلمين في ظل الحكم العثمانيّ بشكلٍ واسع جزئيًّا بسبب المدىٰ الإقليميّ للإمبراطوريّة والدّوام الطويل لها. ولم يُبقِ حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة علىٰ مدىٰ التنوّع الهائل للمعتقدات (بما فيها اليهوديّة، وأشكال المسيحيّة المتنوعة، والطوائف الإسلاميّة البِدعيّة) في المنطقة الممتدّة عبر آسيا وأفريقيا وأوروبّا لأكثر من ستّمئة سنة فحسب، فقد اختلفت السياسات العثمانيّة أيضًا تبعًا لكثافة السكّان غير المسلمين في منطقةٍ بعينها، وللتعاقدات المتفاوض عليها في زمن الفتح العثمانيّ، ولدنوّ المغلوب من المركز الإمبراطوريّ للدّولة. ومع ذلك، حاول المؤرّخون أن يوصّفوا السّمات الأساسيّة للحكم العثمانيّ من ناحية حالة غير المسلمين. وكانت السّمة البارزة للحكم العثمانيّ هي أنّه لم يكن يرمي إلىٰ تحويل الاختلاف لتجانس (sameness) سياسيّ (عبر التدخّل القسريّ أو الاستيعاب)، ولكن سمحَ للجماعات الدينيّة المتنوعة أن توجد، بشكل متاخم، داخل نسقٍ يحتلّ المسلمون فيه المكانة العليا[2]. وبالتالي، خلافًا للإمبراطوريّات المسيحيّة التي

---

(1) Deringil, *Conversion and Apostasy*, 25.

(٢) وُصِف هذا النّظام بأنّه «نظام مليّ» عفا عليه الزّمن. لكن غدا، وكما توضّح أعمال بنيامين بردو، مصطلح الملّة فقط في القرن التاسع عشر يرمز إلىٰ «جماعة محميّة غير مسلمة». أمّا فيما قبل هذه الفترة، وأحيانًا حتىٰ خلال فترة الإصلاحات العثمانيّة المتأخرة، «فيعني مصطلح الملّة العكس تمامًا -أي جماعة الإسلام خلافًا لغير المسلمين الذين يعيشون تحت حماية الإسلام».

Braude, Foundation Myths of the Millet System.

أجبرت غير المؤمنين أن يهتدوا لحفظ أرواحهم، لم يكن هذا جزءًا من السياسة الإمبراطوريّة العثمانيّة[١]. وقد أدّت هذه السّمة المميّزة للحكم العثمانيّ بأحد المختصّين أن يوصّف الحكم العثمانيّ باعتباره «إمبراطوريّة الاختلاف»[٢]. وبموجب معاهدة أهل الذّمة (التي تعني حرفيًّا التعهّد بالحماية)، مُنِحَ غير المسلمين (أهل الذمّة) حماية الدّولة والحقّ في ممارسة دينهم، والإبقاء علىٰ دور عبادتهم، وأن تكون لهم محاكم خاصّة بطوائفهم طالما أنّهم أقرّوا بسيادة الإسلام وصدارته[٣]. وكان للمسيحيين واليهود، كـ «أهل كتاب»، وهو مفهوم قرآنيّ، مكانةٌ خاصّة مقارنة بغير المسلمين الذين لم يكونوا ينتمون إلىٰ الديانات الإبراهيميّة[٤]. وقد طُلب من أهل الذمّة أن يدفعوا الجزيةَ، وسِيسَ المسيحيّون عبر علامات لِباسيّة وتقييدات مفروضة علىٰ أداء الطقوس الدينيّة وبناء الكنائس[٥].

ويلاحظ بنيامين بردو (Benjamin Braude) وبرنارد لويس (Bernard Lewis)، عند مقارنة المعاملة العثمانيّة للأقلّيات الدينيّة بالإمبراطوريّات المسيحيّة لأوروبّا في أثناء العصور الوسطىٰ، أنّ اليهود والمسيحيين، خلافًا لليهود في أوروبّا، لم يُجبَروا في ظلّ الحكم الإسلاميّ علىٰ العيش في أحياء منعزلة خاصّة بهم ولم تُقيَّد حركتهم

(١) يلاحظ درينجل، مقارنًا بين الإمبراطوريّة العثمانيّة وإعادة الاستعمار الأسبانيّ، أنّه «لم يكن هناك نظير أسبانيّ رسميّ لمكانة الذمّيّ (الذّات غير المسلمة) بالنسبة إلىٰ المسلمين الذي تمّ غزوهم»؛ لأنّ هدف إعادة الاستعمار هو طرد الإسلام من شبه الجزيرة الأيبيريّة.

Deringil. There Is No Com- pulsion in Religion. 551.

(2) Barkey. *Empire of Difference.*

(٣) طُوِّرَ مفهوم أهل الذمّة في القرن التاسع ولم يكن موجودًا في التاريخ الإسلاميّ المبكّر. انظر:
Papaconstantinou. Between Umma and Dhimma.

ولمناقشة التقلّبات التاريخيّة والجهويّة في تطبيق النّظام الملّيّ، انظر:

Emon. *Religious Pluralism and Islamic Law.*

(4) Emon. *Religious Pluralism and Islamic Law*, 73.

(٥) كانت هذه القيود مشابهة للقيود المفروضة علىٰ غير المسيحيين في إمبراطوريّات أخرىٰ، مثل فرض ضريبة الرءوس علىٰ اليهود في ظلّ الإمبراطوريتين الساسانيّة والبيزنطيّة، وتقييدات اللباس المفروضة علىٰ اليهود والعرب المسلمين بموجب قانون ٤٨ من مجمع لاتران الرّابع عام ١٢١٥. انظر المرجع السابق، ص ٧٣، ١٣٢.

ولا مهنهم؛ وبينما تعرّضوا للعنف في بعض الأحيان، إلّا أنّهم لم يُنفوا ولم يقتلوا علىٰ أساس معتقدهم[1]. ويوضّح عمل نجوىٰ القطّان (Najwa al-Qattan) أنّه علىٰ الرّغم من مكانتهم القانونيّة المتردّية، إلّا أنّ غير المسلمين عندما استخدموا المحاكم الإسلاميّة (الأمر الذي كثيرًا ما فعلوه، خاصّة فيما يتعلّق بقضايا الزّواج والميراث)، «فقد كان لديهم فرصة عادلة للحكم»، حتىٰ ضدّ الخصوم المسلمين[2]. وإنّه لمن الصّعب، بالنسبة إلىٰ القارئ الحديث، ألّا تُترجم هذه الملاحظات إلىٰ حسابات الأكثر أو الأقلّ تسامحًا، وحسابات المساواة في مقابل الاضطهاد. غير أنّ هذه المصطلحات، كما يحاجج عدد من المؤرّخين، غير دقيقة تاريخيًّا لوصف العالم العثمانيّ ما قبل الحديث، حيث كان التفاوت هو القاعدة؛ فتمامًا كما كانت النّساء غير متساويات مع الرجال والعبيد غير مستاوين مع الأسياد، لم يكن غير المسلمين متساوين مع المسلمين. وقد كان السّؤال الأساسيّ الذي شغلَ الحكّام العثمانيّين هو كيفيّة إدارة التنوّع الدينيّ مع الإبقاء علىٰ السيادة الإسلاميّة. وكما يوضّح ذلك إنفر إيمون (Anver Emon)، كان ميثاق الذمّة أداة قانونيّة للاحتواء السياسيّ لغير المسلمين داخل الإمبراطوريّة بقدر ما كان تعبيرًا عن مكانتهم القانونيّة والمذهبيّة المتدنّية[3]. ومن ثمَّ، لم تكن تعني حريّة العبادة الممنوحة لغير المسلمين أنّ الدّولة العثمانيّة كانت محايدة فيما يتعلّق بالدين أو سعت للتعامل مع رعاياها علىٰ قدم المساواة؛ فقد كانت عالَميّة حقيقة الإسلام مسلّمًا بها بالفعل، تمامًا كما هي السيادة الإمبراطوريّة للسّلطان علىٰ رعاياه، في اللحظة نفسها التي كان فيها لـ «أهل الكتاب» فضاء (محدودًا) للاستقلاليّة في شئونهم الدينيّة والقانونيّة. بهذا المعنىٰ، كانت الدّولة العثمانيّة مبسوطة اليد في إشْهار الهيمنة السياسيّة والدينيّة للإسلام.

لنَنْظر، مثلًا، إلىٰ مكانة المسيحيين الأقباط الأرذوكسيين الذين اعتبروا أنفسهم سكان مصر الأصليين. فقد تكبّدوا قمعًا وحشيًّا لمئتي عام علىٰ يد الأباطرة البيزنطيين بسبب معارضتهم في مجمع خلقيدونيّة (٤١٥م). وخرجت الكنيسة المصريّة، كما كان

---

(1) Braude and Lewis, Introduction, 6.

(2) al-Qattan, Dhimmis in the Muslim Court.

(3) Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law*, 69.

معروفًا آنذاك، عن الإجماع الخلقيدونيّ واعتنقت بدلًا من ذلك نسختها الخاصّة من الكريستولوجيا الأقنوميّة (لصدىٰ هذا التاريخ في الحاضر، انظر الفصل الخامس)[١]. وبمرور الوقت، طوّرت الكنيسة القبطيّة/المصريّة بنية وثيولوجيا إكليريكيّة مستقلّة بصورة عنيفة، ناهيك عن حسٍّ قويّ بالاستقلاليّة عن بقيّة العالم المسيحيّ (بما في ذلك المسيحيّة الأرثوذكسيّة الغربيّة). ومع وصول الفاتحين المسلمين عام ٦٣٩م والتمكين اللاحق للحكم الإسلاميّ، انتقلَ الأقباط من كونهم جماعة مضطهَدة علىٰ يد الحكّام المسيحيين إلىٰ مجموعة مُخضَعة فيما يتعلّق بالمسلمين الذين سُرعان ما اكتسبوا عددًا كبيرًا من الأتباع في مصر[٢]. وبما أنّهم «أهل كتاب»، فقد غدا المسيحيّون الأقباط الأرثذوكسيون يُحكمون في ظلّ نظام أهل الذمّة كجماعة منفصلة، ومصونة، وغير متساوية فيما يتعلّق بالمسلمين[٣]. وقد تباين الظّرف القبطيّ، علىٰ مرّ القرون، بشكل مثير مع تقلبّات الإمبراطوريّات الإسلاميّة التي حكمت مصر. وكثيرًا ما يُستشهَد بالحقبة المملوكيّة (١٢٥٠-١٥١٧) باعتبارها الحقبة الأسوأ، المشهورة بالانخفاض في السّكان الأقباط، وبالخسائر النّاجمة عن التحوّل إلىٰ الإسلام، وإخضاعها للمضايقات[٤]. إذ حينما غزا العثمانيّون مصر في عام ١٥١٧، استمرّوا

(١) إنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة، بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، كما نعرفها اليوم مختلفةٌ عن الكنيسة المصريّة في القرن الخامس، التي -كما يوضّح مؤرخون- ضمّت مسارات لاهوتيّة متعدّدة. للاطّلاع علىٰ تحليل دقيق للسيرورة التاريخيّة التي غدت ترسّخ عن طريقها الكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة نفسها، انظر:
Papaconstantinou, Historiography, Hagiography, and the Making; and Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt*.

(٢) يشير فريق إلىٰ أنّهم رحّبوا بالفاتحين العرب آنذاك بسبب الاضطهاد البيزنطيّ الشرس، بينما يعترض آخرون علىٰ هذه القصّة. للاطّلاع علىٰ ردّ الفعل القبطيّ علىٰ الفتح الإسلاميّ، انظر:
Davis, *The Early Coptic Papacy*.

(٣) غالبًا ما يُشار إلىٰ نظام الحكم هذا لغير المسلمين أنّه «العهدة العمريّة» فيما بين الأقباط، والمفترض أنّه يعود إلىٰ فتح مصر تحت ظلّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (٦٣٤-٦٤٤م). ومع ذلك، يشير مؤرخون إلىٰ أنّ ما من دليلٍ علىٰ وجوده قبل القرن التاسع وأنّه كان مؤلّفًا علىٰ الأرجح من مجموعة مصادر قانونيّة مختلفة. انظر:

Cohen, What Was the Pact of Umar?

(4) Armanios, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*.

في اعتبار الأقباط أهل ذمّة لكن كانوا أقلّ إجحافًا من المماليك. فقد سُمح للمسيحيين الأقباط أن يختاروا زعماءهم الدينيين، وبإدارة المحاكم الدينيّة، والملكيّة الخاصّة، وباعتلاء مناصب مهمّة في البنىٰ الاقتصاديّة والبيروقراطيّة للإمبراطوريّة. واستمرّ التمييز الفيزيقيّ علىٰ أساس الانتماء الدينيّ والحظر علىٰ الإظهار العموميّ للتديّن المسيحيّ(١).

لقد كان التحسُّن النسبيّ في حالة المسيحيين الأرثوذكسيين الأقباط جزئيًّا نتيجة لموقع مصر المحيطيّ بالإمبراطوريّة العثمانيّة. وكما يُشير أحد المؤرّخين، كانت سياسات الباب العالي، التي يديريها وكلاء محليّون بصورة كبيرة، «مُشرعة علىٰ تأويل اعتباطيّ للحكّام المحليين والإقليميين، وتوجب علىٰ غير المسلمين أن يكونوا مستعدّين لكلٍّ من اللين والصلابة في تنفيذ هذه السياسات»(٢). وتمثّلت إحدىٰ العواقب غير المتوقّعة لحكم الوكيل هذا في بزوغ طبقة نخبة قبطيّة علمانية (lay)، وهم الوجهاء، الذين اكتسبوا أهميّة بالغة علىٰ مدار القرن الثامن عشر عن طريق الخدمة في المراتب العليا للقطاع الماليّ والإداريّ العثمانيّ. وقد منحهم هذا الأمر سلطة لا نظير لها علىٰ الشئون الإكليريكيّة، بما في ذلك ترشيح الآباء الأقباط ومراقبة الموارد الماليّة للكنيسة(٣). وانتقل مركز الثقل بصورة فاعلة من الإكليريكيين للنّخب العلمانيّة، الذين غدوا يلعبون دورًا مهمًّا في تسوية العلاقة بين الجماعة والدّولة لما يقرب من مائة وخمسين عامًا(٤). وبحسب مجدي جرجس (Magdi Guirgis)، لم يمارس العلمانيون

---

(١) تلاحظ إحدىٰ الباحثات أنه طُبّق علىٰ الأقباط الحَضر بصورة أكبر من الذين يعيشون في المناطق الريفيّة، حيث الاختلافات بين المسلمين والمسيحيين أقلّ موضعةً وإعلانًا.

Behrens-Abouseif, Political Situation of the Copts, 186.

وكذلك يقدّم جرجس حجّة مماثلة في بداية كتابه:

Guirguis and van Doorn-Harder, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*.

(2) Armanios, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, 17.

(3) Guirguis and van Doorn-Harder, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*, 34-51.

حول سلطة الوجهاء، انظر: *Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo.*

(٤) بحسب أرمانيوس، «بحلول القرن السابع عشر، كان يتمّ انتخاب الأباطرة طوال الوقت تقريبًا علىٰ يد القادة العلمانيين» عوضًا عن «المجالس الانتخابيّة التي اشتملت علىٰ العلمانيين والأباطرة والكهنة». Armanios, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, 34-35. وهذا يقف علىٰ النّقيض من =

الأقباط هذا الضّرب من النّفوذ والتأثير في الشّؤون الإكليريكيّة في أيّ حقبةٍ أخرىٰ من التاريخ المصريّ، مع الاستثناء المحتمل للتجربة قصيرة الأمد والمتنازع عليها بشدّة مع المجلس الملّي (المجلس الملّيّ القبطيّ، المؤسّس في عام ١٨٧٤؛ انظر الفصل الثاني)[١]. ووصل الدّور البارز للوجهاء في حياة الجماعة القبطيّة إلىٰ نهاية مفاجئة عندما ارتقىٰ محمد علي إلىٰ السّلطة عام ١٨٠٥. فقد قدّم عددًا من الإصلاحات العلمانيّة في مصر، بما في ذلك حلّ نظام الذمّة ومنْح المساواة السياسيّة لغير المسلمين[٢]. ومن عجبٍ، مع ذلك، أنّ قصة علمنة مصر هي أيضًا قصة تمكين السّلطة الإكليريكيّة والصعود المطّرد للكنيسة القبطيّة الأرثذوكسيّة باعتبارها الممثّل الرّوحيّ للأقباط.

وعلىٰ مدار القرن التاسع عشر، انحلّ نظام الحوكمة العثمانيّ الذي كان مرتكزًا إلىٰ مبدأين توءمين للتعدّديّة الدينيّة والتفاوت بشكل تدريجيّ. وقد لعبت الحملات الأوروبيّة التي شُنّت نيابةً عن الأقليّات المسيحيّة التي تعيش في الأراضي العثمانيّة دورًا لا يُستهان به في الانحلال النّهائيّ للإمبراطوريّة (في عام ١٩٢٢)[٣]. وساعدت أيضًا هذه الحملات، مع ذلك، في نشْر مُثل المساواة الدينيّة، والحريّة، وحقوق الأقليّات فيما بين الحكّام والمحكومين علىٰ السّواء. وأصدر العثمانيّون في عام ١٨٥٦ مرسوم خط همايون (Hatt-i Hümayun) الكاسح (تمامًا قبل معاهدة باريس)

= الحاضر، إذ تمّ تضييق دور العلمانيين الأقباط تدريجيًا في انتخاب البطريرك القبطيّ، الذي وُضع في أيدي المجمع المقدّس والنخبة القبطيّة بصورة آمنة. وللاطلاع علىٰ نقاش المعارضة المعاصرة علىٰ هذا التدبير، انظر: المبادرة، «ديمقراطيّة الإكيرلوس!».

(1) Seikaly, Coptic Communal Reform. انظر أيضًا: Guirguis and van Doorn-Harder, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*.

(2) Guirguis and van Doorn-Harder, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*, 51.
ورغم أنّ هذه لم تكن هي المرّة الأولىٰ، فقد أُلغيت الممارسات التميزيّة ضدّ المسيحيين الأقباط. وبعد غزوه لمصر (١٧٩٨-١٨٠١)، فسخ نابليون بونابرت «التقييدات القانونيّة والتميز ضدّ الأقليّات المسيحيّة» التي كانت قائمة في محلّها حتىٰ صعود محمّد علي إلىٰ السّلطة.
Behrens-Abouseif, The Political Situation of the Copts, 188.

(٣) حول هذه النقطة انظر:
Deringil, *Conversion and Apostasy*. وكذلك: *Rodogno, Against Massacre*.

الذي فكّك التمايزات المرتكزة إلىٰ الدين، واللغة، والعِرق، فضلًا عن أشكال التراتبيّة القانونيّة، ومنح غير المسلمين الحقوق السياسيّة والمدنيّة الكاملة(١). ويحاجج مؤرّخون بأنّ مثل هذه التدابير لم تكن مجرّد طرق مناسبة سياسيًّا للعثمانيين للاستسلام للضغوط الغربيّة؛ علىٰ العكس، لقد كانت هذه التدابير وسائل حاسمة لتمكين كيان سياسيّ متشظٍّ بصورة متزايدة ولتحديث الدولة. وكما أشار بروس ماسترز (Bruce Masters)، «أراد الكثيرون في جيل المصلحين [العثمانيّين] بإخلاص أن يحولوا المشهد السياسيّ للإمبراطوريّة من أجل خلْق مواطنين عثمانيين بإمكانهم الحفاظ علىٰ الصفّ ضدّ انحلال الإمبراطوريّة»(٢). ويشير دونالد كواترت (Donald Quataert)، بالمثل، إلىٰ أنّ منح المساواة السياسيّة للمسيحيين كان بمثابة استراتيجيّة ناجعة لـ «جلب المسيحيين الذين أصبحوا محميّين من الدّول الغربيّة ثانيةً تحت ولاية الدّولة العثمانيّة ونظامها القانونيّ»(٣). ويمكن للمرء أن يقول إنّه في هذه المرحلة من التاريخ، وفّر خطاب الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات شبكةً من الاتّضاح للفهم، والنّزاع، جاعلًا مزاعم محدّدة في الفضاء القوميّ والجيوسياسيّ العابر للقوميّات ضدّ خصوم فضاء ومع حلفاء فضاء آخر.

إنقاذ المسيحيين العثمانيين

كانت التحوّلات التي أدخلها مرسوم خط همايون معقّدة بالنسبة إلىٰ غير المسلمين

(١) بحسب بروس ماسترز، «فقد كرّر خطّ همايون علىٰ المبدأ [الذي وُضع بالبداية في مرسوم جولهان عام ١٨٣٩] القائل إنّ رعايا السّلطان كانوا متساويين، بل ذهب أبعد من ذلك مسطّرًا ما انطوت عليه هذه المساواة. وقد كُفلت حريّة ممارسة الدّين. ولن يتمّ اتخاذ أي تفريق علىٰ أساس اللغة والعرق أو الدّين فيما بين رعايا السّلطان. وستحلّ المحاكم المختلطة، التي تتألّف من أعضاء أديان مختلفة، محلّ المحاكم الشرعيّة لأيّ من الدعاوىٰ التجاريّة أو الجنائيّة التي تشمل المسلمين وغير المسلمين. ولن يكون هناك تمييز فيما يتعلّق بالقبول في المدارس أو الدّوائر الحكوميّة ... وكرمزٍ علىٰ هذا التحوّل في العلاقة بين الدّولة ورعاياها غير المسلمين، فقد كفّ المخطّطون عن توظيف إمّا أهل الذمّة أو الرعايا لصالح تعبير جديد محايد، ألا وهو gayrimüslimler (غير المسلمين)». Masters, *Christians and Jews*, 138.

(٢) السابق، ص١٣٧.

(3) Quataert, *The Ottoman Empire*, 66.

في الإمبراطوريّة العثمانيّة. وعلىٰ الرّغم من حرفيّة القانون، إلّا أن التمييز القانونيّ الرّسميّ وغير الرّسميّ ضد غير المسلمين ظلّ مستمرًّا[1]. علاوة علىٰ ذلك، جاءت المساواة السياسيّة بكلفة علىٰ غير المسلمين في أنّ استقلاليّتهم المِليّة تمّ بترها بشكل كبير عندما أُخضعوا إلىٰ قوانين الدّولة الممركَزة. وكما يشير كمال كربات (Kemal Karpat)، فإنّ هذا «لا ينبع من الرّغبة الصريحة للحكومة [العثمانيّة] في بتر حريّات رعاياها المسيحيين وإنّما ينبع من تعارضٍ منطقيّ ومحتوم بين مفهوم الشكل الوحدويّ المُمركَز للحكومة وفكرة الاستقلاليّة المعنويّة التي رغبت المِلل التي تمّ إصلاحها في الإبقاء عليها»[2]. وتعني المساواة السياسيّة في نظر القانون أنّ غير المسلمين يمكن أن يُجنّدوا الآن في أشكال عسكريّة أو غيرها من الخدمة الوطنيّة، وهو الأمر الذي قاوموه بفعالية[3]. ومن جانبها، تحرص القوىٰ الأوروبيّة علىٰ أن ترىٰ فشل الإصلاحات العثمانيّة، واستمرت في تأييد «شكاوىٰ المسيحيين العثمانيين . . . التي سمحت لهم بالتهرّب من أحكام القانون الجديدة ومن مسئولياتهم كمواطنين»[4].

إنّ التحدّيات المنطوية في تأسيس مساواة سياسيّة ومدنيّة للأقليّات الدينيّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة المتأخّرة بحاجةٍ إلىٰ أن تُفهم في إطار الحقوق التي وعدت الدّولة العلمانيّة الحديثة بها رعاياها والامتيازات التي سحبتها. وأوجه الشّبه مع النّضال اليهوديّ أمر مفيد ههنا. إذ يشير ديفيد سوركين (David Sorkin)، راسمًا التاريخ الممتدّ للتحرُّر اليهوديّ في أوروبّا، إلىٰ أنّه رغم أنّ «التسامح المشروط» تمّ تمديده لليهود في بواكير القرن الثامن عشر، فقد ظلّت المساواة السياسيّة والمدنيّة الجوهريّة مراوغة بالنسبة إليهم[5]. وعندما مُنحت هذه المساواة في أجزاء من أوروبّا

(1) Masters, *Christians and Jews*, 130-68.

(2) Karpat, *Millets* and Nationality, 165.

(3) Masters, *Christians and Jews*, 138.

(4) Rodogno, *Against Massacre*, 46.

(٥) يحاجج ديفيد سوركين بأنّه فقط بعد تمديد اعتراف الدّولة بالكاثوليكيّة واللوثريّة والكالفينيّة مع سلام ويستالفيا، فقد «ابتدأ يشمل» تدريجيًّا اليهود والبروتستانت المنشقّين الآخرين في أوروبّا الغربيّة. ومن المفارقات أنّ «الاستبداد المُستنير» لجوزيف الثاني هو الذي جعل ذلك أمرًا ممكنًا. فقد امتدّ مرسوم=

(في عام ١٨٧٩ في فرنسا، وعام ١٨٧١ في ألمانيا)، فليس الحال مختلفًا مع غير المسلمين في الإمبرطوريّة العثمانيّة، ولم ينتهِ التمييز الرّسميّ وغير الرّسميّ ضدّهم. بالإضافة إلىٰ ذلك، خسرَ اليهود، في مقابل الحصول علىٰ المساواة السياسيّة، مكانتهم المعنويّة واستقلاليّتهم المِليّة، الأمر الذي لا يختلف عن غير المسلمين في ظلّ مرسوم خط همايون[١]. وقد كانت تعني الاستقلاليّة المِليّة اليهوديّة في أوروبّا أشياء متغيّرة، بما فيها حق امتلاك محاكم دينيّة، وممارسة الاستقلاليّة القضائية (علىٰ قانون الأحوال الشخصيّة وأحيانًا علىٰ القانون الجنائيّ والمدنيّ)، والحقّ في فرض ضرائب جماعيّة والمساومة السياسيّة[٢]. وكما ينبّه عددٌ من مؤرّخي تلك الفترة، كان الدّمج السياسيّ اليهوديّ في أوروبّا قائمًا علىٰ انحلال شتّىٰ أشكال الحكم الذاتيّ اليهوديّ وإخضاعهم الجماعيّ إلىٰ دولة مُمركزة ولقوانينها القوميّة، التي غدت تطبّق علىٰ كلّ رعاياها بشكلٍ متجانس. وكان انحلال الاستقلاليّة المليّة يعني أيضًا إضعاف الأواصر الدينيّة، ويعيد تنظيم الولاء اليهودي للدّولة القوميّة التي طالبت بحياة كلّ أولئك الذين تحكمهم ومواردهم[٣].

= التسامح الذي أصدره ليشمل اللوثريين والكالفينيين والأرثوذكسيين أوّل مرّة (١٧٨١)، ثمّ طُبّق لاحقًا علىٰ يهود فيينا، وسيليسيا، ومورافيا، وهنغاريا، وغاليسيا (١٧٨٢-١٧٨٩)، وأصبحَ بمثابة نموذج لمراسيم مماثلة تمّ تبنّيها في فرنسا.

Sorkin, Religious Minorities.

(١) يوضّح سوركين أنّ السيرورة التي تمّ تحرير اليهود عن طريقها متقلّبة وتدريجيّة. وبالتالي، رغم أنّ اليهود مُنِحوا المساواة السياسيّة في (١٧٩٠-١٧٩١) في فرنسا، فإنّ نابليون «اختزل يهود الزاس [منطقة في شرق فرنسا -م] إلىٰ شكلٍ من أشكال التحرير المشروط في عام ١٨٠٨ علىٰ غرار مرسوم جوزيف الثاني». المرجع السابق، ص٩. أضف إلىٰ ذلك أنّ اليهود، في بريطانيا، «أنجزوا حقوقًا مدنيّة وبعض الحقوق السياسيّة علىٰ أساسٍ مخصّص إمّا عن طريق الإزالة التدريجيّة للعوائق أو بالتأكيد أنّها لم تكن موجودة، وأحيانًا عبر قرارات المحاكم التي وضعت سوابق قانونيّة منيعة» (٨).

(٢) «غدت المسائل الشخصيّة مثل الزّواج والطلاق والميراث ضمن اختصاص المؤسّسات اليهوديّة ... [التي] تتعامل مع هذه المسائل علىٰ أساس الشريعة اليهوديّة، أي التلموديّة. وعملت الشريعة التلموديّة كمصدر للسلطة للمحاكم اليهوديّة التي تتعامل مع الدعاوىٰ بين اليهود بعضهم البعض».

Katz, *Out of the Ghetto*, 19.

(٣) انظر مثلًا إلىٰ المصدر السابق، وإلىٰ Vital, *A People Apart*.

وخلافًا لفقدان اليهود الأوروبيين الغربيين للاستقلاليّة المِليّة في القرن التاسع عشر، تمّ تعزيز الهويّة الدينيّة/المِليّة في أحيان كثيرة بفعل الإصلاحات العثمانيّة (التنظيمات) (انظر تفصيلي لمصطلح ملّي أدناه[1]). وبما أن الدّولة المُحاصَرة حاولت أن تدمج الأقلّيات الدينيّة في جهازها السياسيّ المتحوّل، فإنّها واجهت مقاومة شديدة. وانطبقَ هذا بخاصّةٍ علىٰ الجماعات المسيحيّة التي كان لديها حلفاء أوروبيّون، ممّا مكّنهم من مقاومة الإدماج الجماعيّ في المشروع الدّولتيّ (statist)، لا سيّما في الحروب التي كان يخوضها العثمانيّون ضدّ مختلف القوىٰ المتعدّية (بما في ذلك روسيا). ولم يُسفر الصراع بين المركز العثمانيّ المتداعي ورعاياه المسيحيين المعارضين عن انفصال اليونان، وبلغاريا، ومونتينيغرو فحسب، من بين أمور أخرىٰ؛ وإنّما أدّىٰ أيضًا إلىٰ سلسلة مذابح للمسيحيين في جبل لبنان وسوريّة (١٨٦٠)، والكريت (١٨٦٦ و١٨٩٦)، وأرمينيا (١٨٩٤-١٨٩٦). وقد مثّلت الصحافة الغربيّة والحكومات هذا الصّراع بشكل واسع باعتباره درسًا موضوعيًا في البربريّة الجوهريّة للعثمانيين، مستخدمين سوء معاملتهم للمسيحيين كذريعة لشنّ «تدخّلات إنسانيّة[*]» نيابة عن المسيحيين ولبتر السيادة العثمانيّة علاوة علىٰ ذلك[2]. وبينما لاقت الإبادة الجماعيّة الأرمينيّة اهتمامًا واسعًا من الأوروبيين، فقد كان هناك صمتٌ مطبقٌ بشأن

---

(١) Davison, *The Millets* as Agents of Change and The Advent of the Principle of Representa- tion.

أشكرُ بروس ماسترز لإشارته عليّ بهذه الأعمال.

(*) في الحقيقة، إذا شئنا الدقّة، فإنّ مصطلح «تدخلات إنسانيّة» (Humanitarian interventions) تشيع ترجمته وتداوله علىٰ هذا النّحو، لكنّي أرىٰ أنّ (Humanitarian) ههنا ليست بإنسانيّ، فهي آتية من (Humanitarianism) التي تعني «التراحميّة» أو «النزعة التراحميّة»، ومن ثمّ يمكن القول إنّها «تدخّلات تراحميّة»؛ أي قائمة علىٰ إنقاذ الغير والشفقة والرحمة به، سياسيًّا أو غير ذلك. ولكن لتداولها علىٰ شكلها الحالي، سأدعها كما هي. [المترجم]

(٢) رغم الاحتجاجات الشعبيّة المكثّفة في المدن الأوروبيّة خلال مذبحة المسيحيين الأرمن بين عامي ١٨٩٤ و١٨٩٦، لم تتدخّل القوىٰ الغربيّة لوقف الإبادة الجماعيّة. للاطّلاع علىٰ تصوّر مثيرٍ حول لماذا كفّ عن ذلك الأوروبيّون، انظر:

Rodogno, *Against Massacre*, 185-211.

المجازر التي كان يرتكبها الملك البلجيكيّ ليوبولد الثاني (Leopold) في الكونغو بين عامي ١٨٩١ و١٩٠٨، وهي المجازر التي قُتلَ فيها ما لا يقلّ عن ثمانيّة إلىٰ عشرة ملايين من الكونغوليين(١). ويلاحظ دافيدي ردونجنو (Davide Rodogno)، معلّقًا علىٰ «التدخّلات الإنسانيّة» التي شنّتها القوىٰ الأوروبيّة في الأراضي العثمانيّة في أثناء هذه الفترة، بأنّهم اختاروا الغفلةَ عن «الحقيقة القاضية بأنّ المساواة أمام القانون والحريّة الدينيّة في بلدانهم الخاصّة، بله المستعمرات، غير موجودة. فقد أراد الخبراء والدبلوماسيّون الأوروبيّون من الحكومة العثمانيّة أن تشرعن المساواة والمواطنة بينما حكمت السُّلطات الفرنسيّة، في الأراضي العثمانيّة السابقة مثل الجزائر، بطريقةٍ أكثر تعصّبًا، وتمييزيّةً، واستبداديّةً من الطريقة التي حكمَ بها العثمانيون»(٢).

وعلىٰ الرّغم من قصده المُعلَن في دعم نظام سياسيّ مؤسّس علىٰ مبدأ الاحترام المتبادل لسيادة الدّولة، إلّا أنّ القانون الدوليّ ما زال يُشرعن الانتهاكات الأوروبيّة للسيادة العثمانيّة. وقد قرّر القضاة الأوروبيّون في القرن التاسع عشر أن يستبعدوا الدّولة العثمانيّة من العضويّة في «جمعيّة الأمم» (la société des nations) علىٰ أساس أنّها كانت دولة «غير متحضّرة» وبربريّة، الأمر الذي يوضّحه أشد الوضوح سوء المعاملة العثمانيّ للرعايا المسيحيين(٣). وكان هذا جزءًا من سياسة أوروبيّة أوسع بأن تُستبعَد معظم، إن لم تكن كلّ، الدّول غير الأوروبيّة من نطاق القانون الدّوليّ. وكما يشير رودنجنو، بينما كان من المفترض أنّ «الدّول غير المتحضرة» قد تسيء إلىٰ الأخلاق والقيم الأوروبية، «فلم يكن يتمّ التفكير في عكس ذلك باعتباره فرضيّة عمليّة ممكنة التحقيق»(٤). ويحاجج أنتوني أنغي (Antony Anghie)، في تحليله لتاريخ بزوغ القانون الدّوليّ، بأنّ هذا الإقصاء للدّول غير الغربيّة من جمعيّة الأمم كان قد مُكّنَ عن

(١) لا يقتصر الأمر علىٰ تجاهل المجتمع والمؤسسات القانونيّة الدّوليّة آنذاك للدليل المتزايد علىٰ الإبادة الجماعيّة الكونغوليّة، بل علىٰ القضاة المبرزين الذين دافعوا بالفعل عن الملك ليوبولد لالتزامه بـ «الأماني الأنسيّة لمؤتمر برلين».

Koskenniemi, The *Gentle Civilizer of Nations*, 161.

(2) Rodogno, *Against Massacre*, 11.

(٣) المرجع السابق، ص٦٢-٦٣، والفصلان الأوّل والثاني منه.

(٤) السابق، ص٥٥.

طريق تحوّل إبستمولوجيّ أوسع في النّظريّة القانونيّة الدّوليّة من القانون الطبيعيّ إلىٰ القانون الوضعيّ؛ إذ أقامَ القانون الوضعيّ فارقًا بين الدّول المتحضّرة والدّول غير المتحضّرة، وهو الفارق الذي لم يقمه القانون الطبيعيّ. يكتب أنغي:

إنّ وجودَ فارق بين المتحضّر وغير المتحضّر تمّ افتراضه بشدّة من قبل القضاة الوضعيين، وأن حالة الطبيعة -ومن ثمّ الطبيعانيّة (naturalism)- [أصبحت] غير متماسكة إبستمولوجيًّا؛ لأنّها مفتقرة إلىٰ هذا الفارق المركزيّ . . . وبشكل صريح، ففي العالم الطبيعانيّ فإنّ القانون مُعطىٰ؛ أمّا في العالم الوضعانيّ فإنّ القانون تخلقه المجتمعات الإنسانيّة والمؤسّسات. وبما إنّ الارتباط بين «القانون» و«المؤسّسات» قد تمّ ترسيخه، فإنّه تسبّب عن هذا الافتراض بأنّ القانونيين قد يركّزون علىٰ سمة المؤسّسات، وهو التحوّل الذي ساعد علىٰ عرْقنة القانون عن طريق ترْسيم فكرة القانون بمؤسّسات أوروبيّة جدّ محدّدة[(١)].

وقد ارتكز «قانون الإنسانيّة»، الذي صِيغَ لشرعنة التدخّلات الإنسانيّة ضدّ المجازر المسيحيّة في الأراضي العثمانيّة، إلىٰ بنية المنطق هذه المتأصّلة في القانون الدّوليّ.

وأيّد القضاة العلمانيّون البارزون آنذاك، بمن فيهم ريتشارد كوبدن (Richard Cobden) (١٨٠٤-١٨٦٥)، التدخّلات الأوروبيّة نيابةً عن المسيحيين العثمانيين علىٰ مدار القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين. وحاججَ كوبدن بأنّ مبدأ اللاتدخّل يُطبَّق فقط علىٰ الشئون الأوروبيّة وليس علىٰ الباب العالي؛ لأنّه لم يتأهّل كعضو في مجموعة الأمم المتحضّرة. وبالمثل، رفضَ جون ستيورات مِل (John Stuart Mill) رفضًا قاطعًا حتىٰ التدخّل المحدود من قبل «دولة متحضّرة» في الشئون الداخليّة لدولة أخرىٰ، في حين أنّه دعمَ بقوة تبنّي تدابير أكثر شمولًا وتدخليّةً في شئون الأمم غير المتحضّرة من أجل تعليمهم السّلوك المتنوّر[(٢)]. ومن المهم أن نلاحظ أنّه في اللحظة نفسها التي أصبح فيها القانون الدّوليّ علمانيًّا في لغته، ومنطقه، واشتراطاته، فإنّه أتىٰ أيضًا لتجذير نفسه في التراث المسيحيّ الفريد لأوروبّا، الذي يُفهم فهمًا لا يُضاهىٰ

(1) Anghie, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*, 55.

(٢) السابق، ص٥٠.

في إنسانويّته، خاصّة عندما يُقاس ضدّ بربريّة الإسلام. وكما يوضّح ردونجنو، لقد حاججت الشخصيّات القانونيّة الأساسيّة والسياسيّة بأنّه علىٰ الرّغم من أنّ التدخّلات الإنسانيّة الأوروبيّة قد عُلمِنَت بسبب أنّها تمّت في زمن الحروب الصليبيّة، فإنّ التضامن المسيحيّ كان قويًّا للغاية فيما بين الأوروبيين بأنّ «حقّ الشعوب وحق الإنسانيّة» كان يُفكِّر فيهما بأن يستوعبا «المثال المسيحيّ القديم»[1]. وكان هذا وجدان الأخوّة المسيحيّة الذي أحياه الدعم الأوروبيّ للبعثات المسيحيّة حول العالم في منتصف القرن التاسع عشر، في الوقت نفسه الذي غدا فيه الغربُ يفهم نفسه باعتباره علمانيًّا بشكلٍ قاطع. ومن ثَمّ، في الوقت الذي كانت تطلقُ فرنسا فيه دعوة صارخة إلىٰ اللائكيّة في أربعينيّات القرن الثامن عشر، فإنّها شهدت إحياءً كاثوليكيًّا جدّدَ الحماس الفرنسيّ الشعبيّ لتأسيس بعثات جديدة في الشرق الأوسط[2]. وبالمثل، في الوقت الذي كانت تمرّ فيه الولايات المتحدة وبريطانيا بصحوتهما البروتستانتيّة الخاصّة، كان ذلك الأمر هو الذي أدّىٰ إلىٰ توسّع البعثات الإنجيليّة والمشيخيّة في المنطقة. ومن المؤكد أنه كان هناك صراعات ذات أهميّة بين المديرين الإمبرياليين والمبشّرين، وهو الأمر الذي ولّد كثيرًا من النّقاش التاريخيّ فيما بين الباحثين في فرنسا وبريطانيا الإمبرياليتين. ورغم ذلك، من وجهة نظر هؤلاء الذين أُخضِعوا إلىٰ سلطتهما التحويلية (transformative)، فقد كانت الاتكالية علىٰ هذين المشروعين، كما أوضّح أدناه، متساوقة مع مَفْصلة الهويّة الدينيّة والعلاقات البين دينيّة.

حريّة التبشير

كان التوسّع الأعظم للنّشاط التبشيريّ المسيحيّ في الشرق الأوسط أيضًا هو حقبة توطيد للحكم الكولونياليّ في المنطقة[3]. وهيمنَ الأوروبيّون (الكاثوليك،

---

(1) Rodogno, *Against Massacre*, 62.

(2) يستشهد تيجريان وسبكتور بعام ١٨٤٣ باعتباره عامًا حاسمًا عندما بزغ من جديد التزام متجدّد بالعمل التبشيريّ في فرنسا، كما يتجلّىٰ ذلك في تأسيس المدارس التبشيريّة اليسوعيّة في سوريّة، وفي البعثة الفرنسيّة المُعاد تشكيلها في جبل لبنان،

Tejirian and Spector, *Conflict, Conquest, and Conversion*, 98-99.

(3) حول هذا التاريخ للبعثات المسيحيّة في الشرق الأوسط، انظر المرجع السابق.

الإنجيليّون، الأسقفيّون، اللوثريّون) علىٰ المشهد التبشيريّ حتىٰ نهاية القرن التاسع عشر، حينما بدأ المشيخيّون الأمريكيّون بإغراق المنطقة بإنشاء بعثات في الأناضول، وسط تركيا وشرقها، وأرمينيا، وبلاد فارس، والعراق، وسوريّة، ولبنان، ومصر. وأتىٰ المبشّرون البروتستانت مدجّجين بنقد أنواريّ(*) للسلطة الإكليريكيّة، متبنّين تصورًا مخصخصًا(*) (privatized) للدّين الذي كان الفرد، وضميره، وتجربته الشخصيّة هي الموضع المناسب له(١). وتختلف دعوتهم للحريّة الدينيّة عن تلك الدعوة التي أطلقها الحكّام الأوروبيّون المسيحيّون في القرن السابع عشر التي كانت جماعيّة المسيحيين الشرقيين الذين هم بحاجةٍ إلىٰ أن يُنقلوا تحت رعاية الأسياد الأوروبيين هي المخاطب المناسب لها. علىٰ النقيض من ذلك، تصوّر المبشّرون البروتستانت الحريّة الدينيّة باعتبارها حقًّا للفرد (وواجبًا أخلاقيًّا، في الواقع) في الحدّ من ثِقل العرف، والتقليد، والسلطة الكهنوتيّة لاعتناق الحقيقة العليا لدين أنواريّ. وقد كانت أيضًا دعوتهم المُفردنة للحريّة الدينيّة ترياقًا فاعلًا للاعتراضات المحليّة (الإسلاميّة، والمسيحيّة، واليهوديّة) ضدّ التحوّل البين دينيّ، أو كما أملوا منها(٢).

(*) أي بنقدٍ آتٍ من براديغم عصر التنوير نفسه. [المترجم]

(*) أي تصور يقول بأنّ الدين شأن خصوصيّ، وليس عموميًّا. [المترجم]

(١) يتعارض هذا، علىٰ سبيل المثال، مع الكنيسة الكاثوليكيّة الرّومانيّة في الضغط علىٰ الآباء الأقباط علىٰ مدار القرن السادس عشر للقبول بالعقيدة الخلقيدونيّة واستنكار معتقداتهم البدعيّة والانضمام إلىٰ سيادة البابا الكاثوليكيّ. ورغم أنّ الكنيسة القبطيّة اتّحدت مع روما لفترة وجيزة من الزمن (من ١٥٨٦ إلىٰ ١٦٠١م)، فقد فشلت هذه الجهود في جزء كبير منها بسبب الموقف الكبريائيّ للكنيسة الكاثوليكيّة ورفض التاريخ والمعتقدات القبطيّة. انظر:

Hamilton, *The Copts and the West*, chaps. 3 and 6.

(٢) إذا كانت قوانين الردّة الإسلاميّة هي أحد مصادر التظلّم المهمّة بالنسبة إلىٰ المبشّرين، فقد كانت المعارضة اليهوديّة لمشاريعهم مصدرًا آخر. لقد عارض العربُ اليهود بقوّة، مثلًا، تجنيد الأطفال اليهود في المدارس التبشيريّة. وعليه، تأسّس الاتحادّ الإسرائيليّ العالميّ في عام ١٨٦٠ بباريس لتقديم تعليم اليهوديّة لليهود الذين يعيشون في الشرق الأوسط والبلقان. وامتدّت شبكة مدارسه مع نهاية القرن التاسع عشر إلىٰ العراق، والمغرب، وسوريّة، ومصر، وإيران، وليبيا، ولبنان، وتونس، وكذلك تركيا ودول البلقان.

Tejirian and Spector, *Conflict, Conquest, and Conversion*, 149.

وعلىٰ الرّغم من التنافس البين طائفيّ، فقد تقاسم كلّ مبشّري القرن التاسع عشر المسيحيين الاعتقاد بأنّ الكنائس الشرقيّة مثّلت شكلًا مهرطقًا وغامضًا من أشكال المسيحيّة التي كانت في عوز بالغ إلىٰ الخلاص. واستوعبَ النقد البروتستانتيّ للسّلطة الإكليريكيّة بسهولةٍ القوالب الاستشراقيّة الجاهزة التي وطّنت المخيال الأوروبيّ في ذلك الوقت (انظر الفصل الخامس). يكتب أسامة مقدسي (Ussama Makdisi)، معلّقًا علىٰ المشيخيين الأمريكيين، بأنّ:

المبشّرين أتوا من أمريكا لإنقاذ هؤلاء الذين وصفوهم باعتبارهم شعوب الشرق «المختلطة» دينيًّا. وما دفع المبشّرين إلىٰ مهمّتهم هي إحاطتهم بما اعتقدوا أنّه القوّة المتضائلة للإسلام، وبما اعتبروه فساد الكنائس المسيحيّة الشرقيّة. فقد اعتقدوا في أنفسهم أنّهم في طليعة تحرير العالم وأنّهم ورثاء الإصلاح البروتستانتيّ(١).

وقد كانت المعرفة الاستشراقيّة والكولونياليّة ساحة أساسيّة لإعادة إنتاج التقليد التبشيريّ حول الطابع المنحطّ للمسيحيين الأرثذوكسيين الشرقيين. خُذْ، علىٰ سبيل المثال، الملاحظات الآتية التي أدلىٰ بها المعجميّ المشهور إدوارد وليام لين (Edward William Lane) حول المسيحيين الأقباط في كتابه المعنون: **تصوّر لعادات المصريين المحدثين وأعرافهم** (*An Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians*)، المنشور عام ١٨٣٦:

إنّ إحدىٰ السّمات اللافتة في شخصيّة الأقباط هي تعصّبهم الأعمىٰ. إذ يحملون كراهية مستعرة لكلّ المسيحيين الآخرين؛ حتىٰ إنّها تتجاوز الحدّ الذي يوليه المسلمون لغير المؤمنين في الإسلام ... إنّهم، بصفةٍ عامّة، ذوو مزاجٍ نَكِد، جشعون للغاية، ومنافقون بغيضون؛ متذلّلون أو مستبدّون وفقًا للظروف ... وبالعادة [فإنّهم] جاهلون، مخادعون، كافرون، ومتخلّون عن السعي لتحقيق مكاسب دنيويّة، ومتساهلون في الملذّات الشهوانيّة(٢).

وبعد عدّة عقود، يختلف اللورد كرومر (Lord Cromer)، الذي شغلَ منصب

(1) Makdisi, *Artillery of Heaven*, 3.

(2) Lane, *Account of the Manners and Customs*, 551.

القنصل البريطانيّ العامّ (من عام ١٨٨٣ إلىٰ عام ١٩٠٧) مكرّرًا حكم إدوارد لين، مختلفًا عنه في أسباب الانحطاط الأخلاقيّ القبطيّ فحسب:

صحيحٌ أنّ المسيحيّ القبطيّ بقي راكدًا، إلّا أنّ هناك هذا الاختلاف الملحوظ بين ركود المسلم وركود القبطيّ ... فالقبطيّ ... ظلّ ثابتًا لا يتغيّر، أو ما يقرب من ذلك، ليس لأنّه قبطيّ؛ وإنّما لأنّه شرقيّ، ولأنّ دينه، الذي يقرّ بالتقدّم، قد أُحيطَ بتنظيمات معادية للتقدّم[١].

لقد نظرَ المشيخيّون الأمريكيون، حذو النّعل بالنّعل مع الكاثوليك والإنجيليين، إلىٰ المسيحيين المصريين باعتبارهم جماعة هالكة كانت بطلة في النجاة من الحكم الإسلاميّ ومنحطّة باستيعابها الأعراف الإسلاميّة علىٰ حدّ سواء. وعلىٰ إثر ذلك، بعبارة تيجريان (Tejirian) وسيمون (Simon)، «فقد انضمّ المشيخيّون إلىٰ منافسة ثلاثيّة لأرواح الأقباط»[٢]. وكانت فترة الاحتلال البريطانيّ لمصر (١٨٨٢-١٩١٨) ذروة النّشاط التبشيريّ، وهي الفترة التي تمتّع فيها المشيخيّون الأمريكيّون بحماية السّلطات البريطانيّة الكولونياليّة[٣]. ومما يجدر ذكره، فقد أثبتت الامتيازات العثمانيّة كونها حاسمة بالنسبة إلىٰ المبشّرين الأمريكيين والأوروبيين أثناء هذه الفترة؛ إذ تسمح لهم بشراء العقارات، والسفر علىٰ طول نهر النيل للتبشير، وبناء وتشغيل المدارس التي كانت المسيحيّة تُدرّس فيها جهارًا للأطفال المسلمين وغير المسلمين سواسيةً[٤]. ولم تكن الامتيازات العثمانيّة بالتالي مجرّد شيء من الماضي، وإنّما ما زالت ذات أثر تحويليّ في غير المسلمين والمسلمين تمامًا في النصف الأوّل من القرن العشرين.

إنّ الإخفاق الثابت للمبشّرين البروتستانت في كسْب المتحوّلين دينيًّا من المسيحيين والمسلمين علىٰ السّواء حثّهم علىٰ تركيز طاقتهم علىٰ إصلاح الخصيصة المُهملة زعمًا

(١) اقتُبِسَ في:

Hamilton, *The Copts and the West*, 283, from Baring, *Modern Egypt*.

(2) Tejirian and Simon, *Conflict, Conquest, and Conversion*, 108.

(3) Sharkey, *American Evangelicals*, 30-31, 37.

(4) Ibid., 4.

والمحتضرَة للمسيحيّة الشرقيّة/المشرقيّة. وكان استدخال الأصلانيين(*) في فهم آخر للدّين الذي تمّ خصخصته، وفردنته، وأرضنته في تجربة شخصيّة للإلهيّ علىٰ رأس هذا الإصلاح. وكان حقّ الفرد في الحريّة الدينيّة هو التعبير الأكثرة قوّة وتوجّهًا للتصوّر البروتستانتيّ للدّين، حيث يُدمج شتّىٰ مُسنداته (predicates) في صياغة بليغة واحدة: المعتقد، والضمير، والاختيار الفرديّ. وقد كان هذا الحقّ متاخمًا مع الحكم الأخلاقيّ بأنّ الدين، حتّىٰ يتناغمَ مع الحريّة والتنوير، يتحتّم أن يتمّ اختياره بحريّة من قبل فاعلٍ عقلانيّ ومتأنٍّ. ولم يُفهم الفصل الحاد للأصلانيين عن إيمانهم بتاتًا علىٰ أنه فعل إرادة وإنما باعتباره نتاجًا إمّا لإكراه كهنوتيّ أو لإلزام ثقافيّ خانع[١].

وقد استفاد المبشّرون استفادة كُليّة من الدبلوماسيّة الدّوليّة وللمكاتب الخارجيّة والكولونياليّة للحكومات الأنجلو-أمريكيّة لفرْض تصوّرهم للحريّة الدينيّة في الشّرق الأوسط. وكما يلاحظ شاركي (Sharkey)، دعا أندرو واتسن (Andrew Watson)، الشخصيّة التأسيسيّة للتبشير المشيخيّ الأمريكيّ في مصر، إلىٰ تبنّىٰ الحريّة الدينيّة في محافل شتّىٰ مثل عصبة الأمم، ومؤتمر باريس للسلام، ووزارة الخارجيّة الأمريكيّة، ووزارة الخارجيّة البريطانيّة[٢]. وارتابَ ابنه، تشارلز ر. واتسون (Charles R Watson)، الشخصيّة البارزة التي ساعدت في تأسيس الجامعة الأمريكيّة في القاهرة، من فعاليّة التبشير المسيحيّ في مصر إلّا أنّه استمرّ في تعضيد الحريّة الدينيّة باعتبارها حقّ الفرد في اختيار إيمانه بحريّة -وبخاصّة لـ«المسلمين المصريين في اعتناق المسيحيّة والجهر بها علنًا»[٣]. من العسير، عند التبصُّر في هذه الحملة العالميّة التي

(*) علىٰ مدار الكتاب، أترجمُ (nativs) بالأصلانيين لا الأصليين؛ وذلك حتىٰ لا نقع في خلط مع مصطلحات أخرىٰ كالأصيل والأصليّ. وأنا مدين لهذه الترجمة للبروفيسور كمال أبو ديب؛ انظر مقدمة ترجمته لـ الثقافة والإمبريالية، لإدوارد سعيد، دار الآداب، ص٤٧.

(١) حول هذه النّقطة، انظر:

Deringil, There Is No Compulsion in Religion, 567.

(2) Sharkey, *American Evangelicals*, 161.

(3) Ibid., 5. وانظر المرجع السابق ص١٥٦-١٦٢ للاطّلاع علىٰ موقف تشارلز واتسن المتقلّب بشأن التبشير المسيحيّ.

أطلقها المبشّرون الأورو-أمريكيون، والمعلّمون والمسئولون الكولونياليّون، أن نفصلَ العناصر الدينيّة للحملة عن العناصر العلمانيّة. وبالفعل، من الصّعب حتىٰ أن نتخيّل كيف يمكن لأحدهم أن يكفلَ فصلًا كهذا من الناحيّة الإبتسمولوجيّة، والسياسيّة، والتاريخيّة.

وبالرّغم من النبرة الأورو-أمريكيّة الحادّة، فقد أخفقَ المفهوم المُفردَن للحريّة الدينيّة في كسب جاذبيّة كبيرة في أوساط المسلمين العاديين ومسيحيي الشّرق الأوسط لدرجة أنّه أصبحَ محجوبًا في قوانين المنطقة. ورغم أنّ المقاومة المعادية للكولونياليّة شُنّت ضدّ البريطانيين في مصر، علىٰ سبيل المثال، فإنّ الإشكال بالنسبة إلىٰ القوميين المسلمين والمسيحيين كان يتمثّل في كيفيّة تأمين الحقّ في التحرُّر من التيار الإنجيليّ (evangelicalism) المسيحيّ وليس اعتناق دعوته للفردنة (individualizing)[(١)]. وبحلول الثلاثينيّات، كان هناك ردُّ فعل عنيف ضدّ المبشّرين في مصر، ووُجدَ التعبير الأكثر فعاليّة لردّ الفعل هذا في نشرات الدعاية لجماعة الإخوان المسلمين المنشورة ضدّ البعثات التبشيريّة، التي قدَّمت المسيحيين في كثير من الأحيان ببساطة باعتبارهم عملاء للقوىٰ الخارجيّة. وتلاشت قوّة البعثات التبشيريّة، في نهاية المطاف، بسبب تراجع الدّعم الأوروبيّ والأمريكيّ لها. وبما أنّ مصر كانت قد تحرّرت من الكولونياليّة؛ فقد طُبّق عليها حشد متكامل من التقييدات واللوائح، بما في ذلك التعليمات الإسلاميّة الإلزاميّة في المدارس التبشيريّة[(٢)]. وقد أُلغيت الامتيازات القانونيّة والأميريّة التي تمتّع بها المبشّرون بصورة نهائيّة، في عام ١٩٣٧، مع التوقيع علىٰ اتفاقيّة مونترو[(٣)].

---

(١) تتصوّر الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، حتىٰ يومنا هذا، الحريّة الدينيّة باعتبارها حقًّا جماعيًّا للأقليّة المسيحيّة لحماية نفسها من الآثار المدمّرة لأيّ نوع من أنواع التبشير -الإسلاميّ، الكاثوليكيّ، أو البروتستانتيّ (انظر الفصل الثالث).

(2) Sharkey, Muslim Apostasy, 148.

(٣) بموجب رعاية عصبة الأمم، وقّع علىٰ هذه الاتفاقيّة بين حكومتيْ مصر والعديد من الدّول الأوروبيّة (فرنسا، بريطانيا، إسبانيا، بلجيكا، وغيرها). وقد أبطلت الامتيازات القانونيّة المتجاوزة حدود الإقليم (extraterritorial) التي تمّ منحها للأجانب في مصر.

وينبغي ألّا يُقاس الأثر التحويليّ للمشروع التبشيريّ في الشرق الأوسط بعدد المتحوّلين دينيًّا الذين تمّ اكتسابهم، وإنّما عن طريق إشاعة الأفكار البروتستانتيّة حول الدّين والتعليم، وهي الأفكار التي نمّت في المقابل الإصلاح في كنائس المنطقة، بما في ذلك بلاد الشّام ناهيك عن تركيا، وبلاد فارس، والعراق[1]. وكان الاعتقاد البروتستانتيّ بأنّ الكتاب المقدّس يجب أن يُقرأ باللغة العاميّة لتطوير علاقة شخصيّة مع الإله حاسمًا لرواج الكتاب المقدّس في الترجمة العربيّة ولتبنّي اللغة العربيّة في طقوس الكنائس الشرق أوسطيّة وصلواتها. وربّما تكون مدارس المبشّرين الأنجلو-أمريكيين ومعاهدهم المؤسَّسة هي إرثهم التالي الأكثر أهميّة الذي أنتجَ جيلًا من البرجوازيّة الوطنيّة وقادة الكنائس في طليعة النّضال المعادي للكولونياليّة. ويُبيّن عمل المؤرّخ بول سدرا (Paul Sedra) بتفصيل كبير كيف أنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة في مصر، في ظلّ التأثير البروتستانتيّ، غدت تتبنّىٰ مجموعة من الإصلاحات التعليميّة ولاهوتًا أكثر خدميّةً في توجّهه[2]. ويوثّق أيضًا الدور الذي لعبته الأفكار البروتستانتيّة في تعزيز الوعي القبطيّ النخبويّ الذي كان ناقدًا بشدّة للتراتبيّة وللفساد الكنسيّ[3]. وكانت هذه النخبة هي التي قادت المجلس القبطيّ المِلّيّ الأوّل، المسمّىٰ بالمجلس الملّيّ، الذي أُنشئ في عام ١٨٧٤، لإصلاح الكنيسة القبطيّة ولتوطيد التحكّم العلمانيّ علىٰ أوقافها وبِنيتها الكهنوتيّة[4]. وعلىٰ الرّغم من أنّ السُلطات الإكليريكيّة وضعت العقبات لجهود المجلس بانتظام، فقد كان المجلس مؤسّسة علمانيّة مهمّة لعبَ أعضاؤها دورًا بارزًا في الحركة القوميّة وفي صياغة الدستور الأوّل لمصر (كما أروي ذلك في الفصل التالي).

---

(1) Tejirian and Simon, *Conflict, Conquest, and Conversion.*

(2) Sedra, *From Mission to Modernity*; and Sedra, John Lieder and His Mission in Egypt.

(٣) إنّ تطوير «حركة مدارس الأحد» منذ العشرينيّات حتىٰ الأربعينيّات كان توحيدًا لهذه النّزعة التي قادها البابا شنودة الثالث (المتوفّىٰ ٢٠١٢) في سنواته الأولىٰ باعتباره أسقفًا. انظر:

Hasan, *Christians versus Muslims*, 57-102.

(٤) تلاحظ شاركي بالمثل أنّه لم يكن من قبيل المصادفة أن المجلس الملّيّ «في تصوّره ومداه ... شابهَ البنية المشيخيّة للكنيسة الإنجيليّة». Sharkey, *American Evangelicals*, 45.

مبشّرو حقوق الإنسان

من الشّائع الافتراض بأنّ البعثات المسيحيّة تنتمي إلىٰ ماضٍ سحيق، وأنّ قوّة هذه البعثات استُعيضَ عنها بقيم ومعايير علمانيّة في الجيوسياسة. وحريّ بنا، مع ذلك، أنْ نفكّر بعنايةٍ حول تضافر المبادئ العلمانيّة والمسيحيّة في الدبلوماسيّة الدوليّة. ويتّضح هذا التضافر أيّما الوضوح في صياغة المادّة ١٨ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان (UDHR)، الذي صِيغَ في الأربعينيّات حينما كانت البعثات المسيحيّة آخذة في الانحدار بالشّرق الأوسط. وتعلن المادّة بأنّ «لكلّ شخصٍ الحقّ في حريّة التفكير، والضمير، والدّين؛ ويشمل هذا الحقّ حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحريّة الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك بشكلٍ فرديّ أو جماعيّ، جهرًا أو سرًّا»[1]. يبدو أنّ هذه المادة، في الظاهر، لا تصف مضمونًا دينيًّا معيّنًا وتوفّق بين كلّ أشكال الإيمان (والكفر). ومع ذلك، فإنّ دراسة متأنّية للقوىٰ التي ساعدت في تشكيل المادّة ١٨ والافتراضات التي ينطوي عليها هذا النصّ المُبجَّل كثيرًا تتحدّىٰ حياديّتها الظاهريّة. ويوضّح ليند ليندفيست (Linde Lindkvist)، في أطروحة متبصّرة بدقّةٍ، أنّ تصوّر الحريّة الدينيّة الذي تكرّسه المادّة ١٨ كان ثمرة حملة ناجحة عبّأ لها الإنجيليّون الأمريكيّون والمبشّرون الأوروبيّون في منتصف الأربعينيّات[2]. وبينما كانت نظريّة لوك بشأن فصل السّلطة الزمنيّة عن سؤال الخلاص سابقةً ذات أهميّة، فإنّ الإنجيليين والمبشرين سَموا بمقولة حقوق الإنسان إلىٰ الفكرة البروتستانتيّة القائلة إنّ الدين يختصّ بالمجال الذي لا يُنتهك (inviolable) للضمير البشريّ (عوضًا عن الأشكال الجماعيّة للحياة الدينيّة[3]). ويوثّق ليندفيست الدور

---

(١) أصبحت المادّة ١٨ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان الأساس لإعلان الأمم المتحدة للقضاء علىٰ جميع أشكال التعصب والتميز القائمين علىٰ أساس الدّين أو المعتقد. للاطّلاع علىٰ النقاش الذي رافقَ صدوره، انظر:

Evans, *Religious Liberty*, 194-226.

(2) Lindkvist, *Shrines and Souls*. ؛Linkdvist, The Pol- itics of Article 18.

(٣) لقد أصبح الضمير وقد حُرِمَ من مراسيه الإنجيليّة السّمة المُحدِّدة للحريّة الدينيّة، التي يجب أن تتمّ كفالتها من خلال الحماية القانونيّة. انظر:

Leiter, *Why Tolerate Religion?*

المركزيّ الذي لعبه المجلس الفيدراليّ الأمريكيّ للكنائس والمجلس التبشيريّ الدّوليّ في صياغة المادّة ١٨، وإنشاء لجنة مشتركة حول الحريّة الدينيّة (JCRL) التي كان هدفها الصّريح يرمي إلىٰ «العمل من أجل الميثاق الدّوليّ لحقوق الإنسان الذي قد يكون له مكانة مُرضِية لحماية الدين والضمير»[١]. وكانت الكنيسة المشيخيّة الأمريكيّة -راعية البعثات في مصر وعضوة المجلس التبشيريّ الدّوليّ- لاعبًا رئيسًا في صياغة المادّة ١٨ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان[٢].

لقد نظرَ هذا التحالف من الإنجيليين والمبشّرين إلىٰ المادّة ١٨ باعتبارها مركزيّة لمعركتهم ضدّ «العلمانويّة السوفياتيّة» و«الإسلام الأرثوذكسيّ» كما لجهودهم للتبشير بحريّة في عالم الجنوب[٣]. وكان تشديد المادّة ١٨ علىٰ حقّ الفرد في «تبديل دينه أو معتقده» انتصارًا لهؤلاء الإنجيليين، وهي المادّة التي أثارت اعتراضات، بشكل متوقّع، من أعضاء الدّول المسلمة الذين كانوا، في واقع الأمر، هم هدفها الأساسيّ[٤]. وبينما قُوبلت هذه المعارضة في كثير من الأحيان باعتبارها صدامًا بين القيم العلمانيّة الغربيّة والمحافظيّة[*] الإسلاميّة (لا سيمّا تحريم الرّدة)، إلّا أنّ ليندفيست يحاجج بأنّ هذا التأويل يتجاهل الخوف الذي أعربت عنه دول مسلمة عديدة بأنّ المادّة ١٨ قد تُشرع باب بلدانهم أمام التبشير المسيحيّ في وقت كانت البعثات فيه آخذةً في الانحدار[٥]. وقد ركّزت الدّول المسلمة في بياناتها علىٰ كيفيّة

---

(1) Lindkvist. The Politics of Article 18. 440.

(2) Sharkey. Muslim Apostasy. 139-66.

(3) Lindkvist. *Shrines and Souls*. 96-108.

كان جاك ماريتان (فيلسوف فرنسيّ كاثوليكيّ) وتشارلز مالك (مفوّض مسيحيّ لبنانيّ في لجنة حقوق الإنسان) شخصيتين مسيحيتين لعبتا دورًا مركزيًّا في تشكيل صياغة المادّة ١٨ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان. بشأن تاريخهما ورؤاهما، انظر:

Lindkvist. *Shrines and Souls*; and Moyn. From Communist to Muslim.

(٤) انظر:

Mitoma. Charles H. Malik and Human Rights.

(*) أي النّزعة المحافظة (Conservatism). [المترجم]

(٥) Lindkvist. *Shrines and Souls*. 130-36. كانت السعوديّة من الدّول التي اعترضت علىٰ بند حريّة تغيير الفرد لديانته، ووحدها امتنعت في نهاية المطاف عن التصويت النّهائيّ للمادّة ١٨. أمّا إيران ومصر وباكستان فقد صوّتوا لصالح المادّة، وأيضًا صوّتت سوريّة واليمن والعراق وأفغانستان ولبنان.

استخدام المبشّرين المسيحيّين علىٰ مدار التاريخ للحريّة الدينيّة لإثارة الصراع الدينيّ ولتسهيل مشاريع التدخّل الإمبرياليّ والكولونياليّ.

والحال أنّ المادّة ١٨ من البيان العالميّ لحقوق الإنسان تلفت النّظر، بسبب إغفالها الإحالة علىٰ أيٍّ من الشّروط المؤسّساتيّة الضروريّة لحماية الجوانب الجماعيّة للحياة الدينيّة (مثل المدارس الدينيّة، والجمعيّات الخيريّة، والجمعيّات الأخرىٰ). وبينما تتضمّن المادّة ١٨ علىٰ لغة «التشارك مع الآخرين»، إلّا أنّ الفرد وضميره هو الهدف الصريح للحماية. ولم ترد أيّة إحالة علىٰ المجموعات الدينيّة التي تستحقّ الحماية. والحال أنّ هذا الإغفال استتباعيّ لا سيّما للأقليّات الدينيّة التي ستظلّ، من دون مؤسسات جماعيّة ومِليّة، عُرضةً لفقدان أشكال الحياة المميّزة الخاصّة بها وللاندماج في المعايير الأكثريّة في دولةٍ بعينها[١]. وليس من المستغرب أن يكون القاضي الدّوليّ هيرش لاوترباخت (Hersch Lauterpacht)، العالِم بمحنة اليهود الأوروبيين أثناء سنوات ما بين الحربين، هو الذي حاجَجَ بأنّ المساواة لا يمكن اختزالها في «فرص متكافئة بين الأشخاص»، وإنّما تتطلّب تكافؤ الفرص التي بها يكون لمؤسّسات الأقليّة وللحياة الجمعياتيّة (associational) الفرصة نفسها للازدهار مثل تلك التي للأكثريّة[٢]. وقد رُفضت محاولة لاوترباخت بشدّة، ومُرّرت المادّة ١٨ كما نعلم[٣].

وبينما تُفهَم المادّة ١٨ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان علىٰ نطاق واسع بأنّها

---

(١) لأحدهم أنْ يتصوّر أنّ المبشّرين المسيحيين الذين ساعدوا في صياغة المادّة ١٨ كانوا ذوي حسّ بالجوانب المليّة من الحياة الدينيّة. لكنّ التاريخ يُظهر أنّهم ظلّوا معارضين بقوّة لأيّ توفيق للحقوق الجماعيّة أو لحقوق المجموعة. ويحاجج ليندفيست، مرتكزًا إلىٰ عمل صموئيل موني، بأنّ أيديولوجيا «الإنسانويّة الشخصانيّة» (personalist humanism) كانت مسؤولة عن ذلك جزئيًّا. Lindkvist, Shrines and Souls, chap. 5; and Moyn, Personalism, Community, and the Origins of Human Rights.

(2) Lindkvist, The Politics of Article 18, 434.

(٣) لقد وجّه اهتمامٌ مماثلٌ من قبل المحرّرين اليهود للنّسخة الأوليّة من معاهدة الأقليّات البولنديّة عام ١٩١٩، التي تُرِكَت أيضًا لتصوّر رقيق ومُفردَن للحريّة الدينيّة كان أكثر استعدادًا في نهاية المطاف لاستئصال الحياة المليّة اليهوديّة. انظر مناقشتي لهذه النّقطة لاحقًا في هذا الفصل.

منجز علمانيّ، مثلما يتّضح من التاريخ الذي أسرده أعلاه، فإنّها تكرّس تصوّرًا معيّنًا من التديُّن الذي يُعتبَر معياريًا ومؤهّلًا للحماية القانونيّة. ومن ثمّ فهي ليست أداةً محايدة، كم يتمّ الزعم في كثير من الأحيان، يمكن أن توفّق بالتساوي بين كلّ تصّورات الدين. فطُرق التديُّن التي لا تتناسب وهذا التصّور الضيّق إمّا تظلّ مستغلَقة أو أنّها لا تُعتبَر مؤهّلة لهذه الحماية. أضفْ إلىٰ ذلك، يُفصّل تاريخ مرور المادّة ١٨ الطرقَ الثابتة التي تمّ تضافر الدينيّ والعلمانيّ بها، وهو التضافر الذي لا يُظهر كذب الحياديّة العلمانيّة وإنّما يكشف عن طابعها الحقيقيّ.

وأودّ أن أشير، في ختام هذا القِسم، إلىٰ أنّه علىٰ الرّغم من كون السرديّة التي قدّمتُها أعلاه سرديّةً مألوفة للمختصّين في الشرق الأوسط، فقلّما تقوم باعتبارها مصدرًا للتفكّر النّظريّ بشأن الشكل الذي أخذته العلمانويّة في المنطقة. إذ بالنسبة إلىٰ السواد الأغلب، يُستخدَم هذا التاريخ لإثبات الطابع النّاقص للعلمانويّة أو وعدها المختطَف في المجتمعات الشّرق أوسطيّة. في المقابل، أشرتُ إلىٰ أنّ شتّىٰ جوانب هذا التاريخ إنّما ترمز إلىٰ الملامح الأساسيّة للعلمانويّة السياسيّة -مثل الفكرة القائلة إنّ الدين هو مسألة إيمان خصوصيّ وضمير فرديّ، وهي الفكرة التي توجّه دساتير كلّ الدّول الشرق أوسطيّة تقريبًا. يُنازع سُكّان المنطقة (مسلمون وغير مسلمين) هذه الفكرة بشكل واضح، إلّا أنّ طُعونهم عليها دائمًا ما تُموقَع في صلب هذا الإطار الخطابيّ ضدّ أيّ فهم آخر للدين يتحتم عليه أن يكون مُوَمّنًا بشكلٍ انفعاليّ وبلاغيّ. وعلىٰ نحو مشابه، فإنّ التاريخ الذي أرويه أعلاه يوضّح أنّ خلْق شكلٍ وحدويّ ومُمركَز للحكومة، باعتباره سِمة أساسيّة للعلمنة، نقلَ الحياة الدينيّة لتكون تحت تحكّم الدّولة الحديثة بطريقةٍ لا مثيل لها تاريخيًّا. وإحدىٰ العواقب المهمّة لهذه السيرورة هي أنّ كلّ ادعاءات الهويّة الدينيّة مُكرهَة علىٰ الاشتباك مع الدّولة، ومع سلطتها السيّاديّة الآن، وهذا الاشتباك سِمة لا غنىٰ عنها للحياة الدينيّة الحديثة.

لقد رسمتُ في هذا القِسم أيضًا التحوّلات الرئيسة في مفهوم الحريّة الدينيّة. إذ كان المفهوم مرتبطًا في المقام الأوّل بالانتماء الملّيّ في القرن السابع عشر، عندما استخدمت الإمبراطوريّات المسيحيّة الأوروبيّة المفهوم لمطالبة المسيحيين العثمانيين باعتبارهم إخوتهم في الدّين. وبينما لم يختفِ تكافؤه باعتباره حقًّا جماعيًا بالكليّة،

علىٰ مدار القرن التاسع عشر، فإنّ الحريّة الدينيّة غدت تتبنّىٰ قالبًا فردانيًّا -وهي الصياغة التي تُكرّس الآن ليس فحسب في بروتكولات حقوق الإنسان وإنّما أيضًا في القوانين والدساتير الوطنيّة في الشّرق الأوسط. غير أنّ ذلك يقع في التوتّر مع الجوانب المِليّة للحياة الدينيّة والحقوق والحمايات التي يمكن لشكل الحياة هذا أن يدّعيه ضمن دولة قوميّة. ومن ثمَّ، علىٰ الرّغم من التسيير الفردانيّ للغة الحقوق السياسيّة، والمدنيّة، والإنسانيّة، لا تزال النضالات من أجل الحقوق الجماعيّة قائمة في الوقت الحاضر. وباعتبار أنّ العلمانويّة السياسيّة تكرّس الفرد باعتباره الوحدة الأساسيّة للحياة السياسيّة، فلا تزال مستمرّة في لا مبالاتها للتطلّعات المِليّة. وهذا هو التوتّر، أي بين الحقوق الجماعيّة والفرديّة، الذي أحلّله أدناه.

ما هي الأقليّة القوميّة؟

يُروىٰ مؤتمر فرساي للسلام (١٩١٩) باعتباره لحظة تحوّل في التاريخ العالميّ: فمع انحلال الإمبراطوريّات (العثمانيّة، هايسبورغ، هوهنزولرن) التي خسرت الحرب العالميّة الأولىٰ، فإنّه بشّر بخلْق نظام عالميّ جديد مرتكزٍ إلىٰ الدّولة القوميّة. وبينما كان هذا الشّكل سائدًا بالفعل في أوروبّا الغربيّة وأمريكا الجنوبيّة، فقد وسّعت القوىٰ المُنتصِرة حالة الدّولة القوميّة إلىٰ تلك الدّول التي كانت قد انشقّت عن الإمبراطوريّات المنحلّة. وبطبيعة الحال، تمّ إنكار هذا الامتياز عن أرجاء واسعة من العالم اعتُبرَت غير جديرة بالحكم الذّاتيّ، وبالتالي نُقلت تحت إمرة حكم كولونياليّ بشكل مباشر أو غير مباشر. بيد أنّ ذلك كان تطوّرًا مهمًّا جدًّا بالنسبة إلىٰ ستين مليون شخص تقريبًا مُنِحوا «دولة خاصّة بهم» في أوروبّا الوسطىٰ والشّرقيّة[1]. ورغم هذا النّظام العالميّ الجديد، كرّرت معاهدات فرساي للسلام النمط القديم الذي عن طريقه كان اعتراف القوىٰ الحليفة بالدّول المستقلّة حديثًا مشروطًا بتعهّد احترام حقوق الأقليّات الدينيّة والإثنيّة داخل حدود هذه الدّول[2]. وكما كان الحالُ مع المعاهدات السّابقة، لم يقبل

(1) Mazower, *Dark Continent*, 41.

(٢) كما يلاحظ كراسنر، «فإنّ حقوق الأقليّات المقرّ بها بعد الحرب العالميّة الأولىٰ وُضعت في معاهدات السلام الموقّعة بين بولندا والنمسا وتشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا وبلغاريا، ومع رومانيا في عام ١٩١٩، ومع المجر واليونان في عام ١٩٢٠، ومع تركيا في عام ١٩٢٣؛ وفي تصريحات شُكّلت كشرط للقبول

أيٌّ من الدّول الغربيّة المنتصرة (بريطانيا، الولايات المتحدة، إيطاليا، فرنسا، بلجيكا) بأحكام مماثلة فيما يتعلّق بأقلّياتهم (الويلزيّون والأيرلنديّون في بريطانيا، والأمريكيّون الأصلانيّون والسّود في الولايات المتّحدة، والبريتونيون والباسكيون في فرنسا، والتيرول متعدّدو الجنسيّة في إيطاليا). وعلىٰ الرّغم من خسارتها في الحرب، فلم تكن ألمانيا خاضعة لتلك الشّروط بسبب ثقة الأوروبيين الغربيين الموضعة في قدرتهم علىٰ التسامح[1]. وما إن تكشّفت رهبة الهولوكست بعد نحو عقدين من الزمن تقريبًا، فإنّ السخرية من هذا الحكم لم تكن غائبة علىٰ هؤلاء الذين أُجبِروا علىٰ القبول باشتراطات الأقليّة في عام ١٩١٩.

أقام تأسيس الدّولة القوميّة باعتبارها الشّكل السياسيّ السائد أساسًا منطقيًّا جديدًا للحوكمة قسّمَ المحكومين بصورة مختلفة عمّا كانت تقوم به الإمبراطوريّات. فعوضًا عن الاعتراف بالجماعات المجاورة والموازية التي تميّزها فضيلة انتمائها المذهبيّ، والطّائفيّ، أو العشائريّ، سعت الدّولة القوميّة إلىٰ تمثيل «الشعب»، الذي يوحّده تاريخ وثقافة وإقليم مشترك. في هذا النّظام، فإنّ كلّ فردٍ بصفته مواطنًا يغدو مربوطًا بالدّولة من خلال نسق حقوق وواجبات[2]. وأصبح مصطلحا الأكثريّة والأقليّة أداتين دستوريّتين لحلّ الاختلافات التي سعت أيديولوجيا القوميّة إلىٰ إزاحتها

في عصبة الأمم لألبانيا في عام ١٩٢١، وليتوانيا في عام ١٩٢٢، ولاتفيا وإستونيا في عام ١٩٢٣، والعراق في عام ١٩٣٢». Krasner, *Sovereignty*, *90*.

(1) Jackson Preece, Minority Rights in Europe, 82.

(٢) في التصوّرات المألوفة للقوميّة، تتناقض «القوميّة المدنيّة» في كثير من الأحيان مع «القوميّة الإثنيّة»: فمن المفترض أنّ القوميّة المدنيّة، التي ترتبط بأوروبّا الغربيّة، خلقت كيانًا سياسيًّا متجانسًا وشاملًا؛ في حين يُقال إنّ القوميّة الإثنيّة، التي ترتبط بأوروبّا الشرقيّة، وآسيا، وأفريقيا، مزّقتها الاختلافات البدائيّة. والحال أنّ هذه الصورة للقوميّة الأوروبيّة الغربيّة تمحي التاريخ الطويل من الاضطهاد الدينيّ الذي ساعد علىٰ خلق الدّول المتجانسة في القرن السابع عشر (بما في ذلك عنف الكاثوليك الأسبان ضدّ المسلمين واليهود والبروتستانت، وعنف الكاثوليك الفرنسيين ضدّ البروتستانت الفرنسيين والإنجليز، وعنف البروتستانتيين الإنجليز ضدّ الكاثوليك الفرنسيين والأيرلنديين). حول هذه النّقطة، انظر:

Marx, *Faith in the Nation*; and Danchin, The Emergence and Structure of Religious Freedom.

أو استيعابها. فمنذ مؤتمر فرساي للسّلام، استخدم القانون الدّوليّ مفهوم الأقليّة القوميّة لتمييز الجماعات التي يمكن أن تطالب بالانضمام في دولة قوميّة عن السّكان الذين لا يمكنهم ذلك، مثل العمّال المهاجرين أو اللاجئين[1]. وغدت الأقليّة، منذ عام ١٩١٩، تُشير ضمنًا إلىٰ «فئة مُقرّة عالميًّا ومستحكَمة سياسيًّا، التي [تكون] إحالتها الأساسيّة إلىٰ الدّولة القوميّة التي [تحمل] الأقليّة فيها الجنسيّة، عوضًا عن [المجموعة] التي ينتمي/تنتمي إليها عرقيًّا [أو طائفيًّا]»[2]. واللافت للنّظر أنّ اصطلاح الأقليّة غدا يشملُ ليس الاختلافات الدينيّة فحسب، وإنّما العرْقيّة، واللغويّة، والثقافيّة. وأصبح الدين، بالتالي، ملمحًا من بين الملامح التي كانت مهمّة لتمييز (differentiating) مجموعة عن الأكثريّة القوميّة.

ومع ذلك، يُبنَىٰ مفهوم الأقليّة القوميّة علىٰ توتّر أساسيّ. إذ يدلّ، من ناحية، علىٰ انتساب مجموعة أقليّة في دولة قوميّة؛ ومن ناحية ثانية، تُمثّل مجموعة الأقليّة أيضًا تهديدًا أوليًّا للوحدة القوميّة، وذلك بحكم اختلافاتها عن الأكثريّة. وهذا التهديد تهديد جوهريّ لأيديولوجيا القومويّة(*)؛ لأنّ المفهوم الحديث للأمّة (nationhood) يتعلّق بالمزايا اللغويّة والعرْقيّة والثقافيّة كأساس شرعيّ لمطالبات الشّعب بتقرير المصير وبإقامة دولة مستقلّة. وأُسّست معاهدات الأقليّة بالأساس، وذلك تحت رعاية عصبم الأمم (١٩٢٠)، والمحكمة الدائمة للعدل الدوليّ (١٩٢٢)، لإحكام هذه الخصيصة المزدوجة لـ «الأقليّات القوميّة». حيث ستُرصَد مخالفات حقوق الأقليّات التي ترتكبها الدّول القوميّة المنشأة حديثًا، بينما ستُراقب الحركات الوحدويّة التي شكّلت تهديدًا لراهن النّظام الجديد. وعندما يعتبرُ المرء أنّ ما يزيد عن عشرين مليون شخصٍ اكتسبوا صفة «الأقليّة القوميّة» في وسط وشرق أوروبّا فقط، سيبدأ بالشعور بحجم المشكلة التي سعت معاهدات الأقليّات إلىٰ معالجتها.

---

(١) انظر:

Jackson Preece, *National Minorities*, 14-30.

(2) Cowan, Selective Scrutiny, 91n3.

(*) تدلّ الزائدة: «ويّة» علىٰ الأيديولوجيا دائمًا، فنقول «قومويّة» أي النزعة القوميّة، وعليها نقول قومويّ، أي الشخص المنادي والمتمسّك بالأيديولوجيا القوميّة، مثلها في ذلك مثل «الإسلامويّة»، وإسلامويّ ... وذلك لنميّز بين ما هو «إسلاميّ» وما هو «إسلامويّ»، فالأول عامّ، في حين أنّ الثاني أيديولوجيّ.

وكانت حنّة أرندت (Hannah Arendt) من بين أوّل مَن شخّصَ التحوّل الذي لا رجعة فيه بشكلٍ حادّ الذي أحدثته عولمة السيادة القوميّة في مصطلح الأقليّة:

إنّ الأقليّات موجودة من قبلُ، بيد أنّ الأقليّة باعتبارها مؤسّسة دائمة، والاعتراف بأنّ ملايين من النّاس عاشوا خارج الحماية القانونيّة المعياريّة واحتاجوا إلىٰ ضمانات إضافيّة لحقوقهم الأوليّة من هيئةٍ خارجيّة [عصبة الأمم]، والافتراض بأنّ هذا الوضع لم يكن مؤقّتًا لكنّ هذه المعاهدات كانت لازمة من أجل تأسيس تسوية مؤقّتة دائمة - كلّ ذلك كان شيئًا جديدًا، وبالتأكيد علىٰ مثل هذا النّطاق في التاريخ الأوروبيّ. لقد قالت معاهدات الأقليّة بلغة جليّة ما كان قد ضُمِّنَ فقط حتىٰ ذلك الحين في نسق اشتغال الدّول القوميّة، أي إنّ الرعايا يمكن لهم فقط أن يكونوا مواطنين، وإنّ الذين من الأصل القوميّ نفسه فقط بإمكانهم أن يتمتّعوا بالحماية الكاملة من المؤسّسات القانونيّة، وإنّ الأشخاص من جنسيّات أخرىٰ بحاجة إلىٰ بعض قوانين الاستثناء إلىٰ أن أو ما لم يتمّ استيعابهم تمامًا وفصلهم عن أصلهم . . . بهذه الطريقة، اعترفوا . . . بأنّ تحوّل الدولة من أداة في يد القانون إلىٰ أداة في يد الأمّة قد تمّ، وأنّ الأمّة قهرت الدّولة، وبأنّ المصلحة القوميّة كان لها الأولويّة علىٰ القانون من قبل أن يعلنَ هتلر بأنّ «الحقّ هو ما هو خيّر للشعب الألمانيّ»[1].

لقد أثبت استعمال مصطلح الأقليّة، في القانون الدوليّ، أنّه مصطلح مراوغ، وذلك علىٰ الرّغم من جهود عصبة الأمم[2]. وليس بيّنًا ما إذا كانت الأقليّة تسميةً موضوعيّةً مرتكزة إلىٰ حضور سِمات دينيّة، وعرْقيّة، ولغويّة، وإثنيّة بعينها، أم تسمية ذاتيّة تُثْبت شعور المجموعة بالتميز المرتكز إلىٰ تلك السّمات. بيد أنّ الحقيقة القائلة بوجود مجموعات تُبدي أمارات اختلاف عن الثقافة القوميّة، أو تعاني من التميز، لا تدّعي بأنّ المصطلح يطرح صعوبات بالنسبة إلىٰ القانون الدّوليّ. يكتب القاضي

(1) Arendt, The Decline of the Nation-State, 275.

(٢) انظر مناقشة هذه القضيّة في:

Jackson Preece, *National Minorities*, chap. 2, esp.

وانظر أيضًا:

Rehman, Raising the Conceptual Issues.

ج. أ لابونس (J. A. Laponce)، في كتاب مبكّر حول الموضوع، بأنّ «الأقليّة هي مجموعة النّاس الذين، بسبب التراث المشترك العرْقيّ واللسّانيّ أو القوميّ الذي يُميّزهم خارج المجموعة الثقافيّة المهيمنة سياسيًا، يخشون بأنّهم إمّا قد يكونون ممنوعين من دمج أنفسهم في الجماعة القوميّة التي يختارونها أو أنّهم مُكرَهون علىٰ القيام بذلك علىٰ حساب هويّتهم»[1]. ويلاحظ إنيس كلود (Inis Claude)، بالمثل، في كتابه حول الموضوع بأنّ:

الطبيعةَ الذاتيّة لمفهوم الأمّة بالأساس تَحول دون بيان صريح لنطاق مشكلتنا. إذ يُمكن أن تُعالج التمايزات العرْقيّة والدينيّة أو اللغويّة باعتبارها أدلّة ناجعة علىٰ وجود أقليّات قوميّة، ولكن ليس باعتبارها أدلّة معصومة من الخطأ. وبإمكاننا القول فقط إنّ الأقليّة القوميّة موجودة عندما تحملُ مجموعة من النّاس داخل دولةٍ القناعة بأنّها تُشكّل أمّة، أو جزءًا من أمّة، الذي يختلفُ عن اللحمة القوميّة التي تنتمي إليها أكثريّة سكّان الدّولة، أو عندما يَشعرُ عنصر أكثريّة السّكان لدولةٍ ما بأنّه يملكُ خصيصةً قوميّة لا تقاسمه فيها الأقليّةُ، أو ربّما لا يمكنها مقاسمتها. إذ تنشأ مشكلة الأقليّات القوميّة حينما يوجد مثل هذا الموقف ضمن الإطار المفاهيميّ للدّولة القوميّة[2].

ليست الأقليّة، بالنسبة إلىٰ كلٍّ من لابونس وكلود، مصطلحًا ديموغرافيًا وإنّما تنطوي علىٰ اعتناق ذاتيّ لهويّة مجموعة مرتكزة إلىٰ حسٍّ مشترك بالتمييز الجماعيّ. ويربط بابان في دائرة معارف العلوم الاجتماعيّة (١٩٣٣ و١٩٦٨) أيضًا المصطلحَ بحسٍّ جماعيّ بأذى اقتصاديّ وسياسيّ واجتماعيّ وقانونيّ تتقاسمه المجموعة[3]. إنّ هذه المحاولات في تعريف المصطلح إنّما تربطُ بين سيرورتين متفاوتتيْن: الطريقة التي تغدو بها مجموعةٌ ما مكتسبة هويّة جماعيّة متماسكة مرتكزة إلىٰ خصائص اجتماعيّة مشتركة بعينها، والسيرورة التي تصبح مجموعةٌ ما عن طريقها مدركةً بتهميشها في دولةٍ ما. فالأقليّة، بهذا المعنىٰ المهمّ، هي مصطلح سياسيّ في كونه يُثبت الاختلاف

(1) Laponce, *The Protection of Minorities*, 6, cited in Jackson Preece, *National Minorities*, 24.

(2) Claude, *National Minorities*.

(3) Seligman, *Encyclopedia of the Social Sciences*; and Sills, *International Encyclopedia of the Social Sciences*.

الناتج عن التراتبيّة (hierarchized) (وليس مجرّد الاختلاف)، علىٰ الرّغم من زعم الدّولة بضمانة المساواة لكلّ مواطنيها.

ونظرًا إلىٰ الالتباس المتواصل حول مَن المؤهّل باعتباره أقليّة؛ فقد حاولَ المقرّر الخاصّ للأمم المتحدة لحماية الأقليّات، فرانشيسكو كابوتورتي (Francesco Capotorti)، أن يَسدّ باب النّقاش بتقديم التعريف التالي في عام ١٩٧٩: «هي مجموعة أدنىٰ عدديًا من بقيّة سكان دولةٍ ما في وضع غير مهيمن، يمتلك أعضاؤها - كونهم مواطني الدّولة- خصائص إثنيّة ودينيّة أو لغويّة تختلف عن بقيّة هؤلاء السّكان، ويظهرون -وإنْ بصورةٍ ضمنيّة- شعورًا بالتضامن، موجّهًا نحو الحفاظ علىٰ ثقافتهم، وتقاليدهم، ودينهم، أو لغتهم»[١]. رُغم هذا التعريف، الذي كثيرًا ما يُكرَّر في تقارير الأمم المتّحدة وبروتوكولات حقوق الإنسان، فإنّ التساؤلات لا تزال قائمة. علىٰ سبيل المثال، هل السّكان الأصليّون مؤهّلون كأقليّة؛ نظرًا لأنّهم يواجهون تمييزًا جماعيًّا مرتكزًا إلىٰ فروقات جينالوجيّة ولغويّة وقَبَليّة مشتركة[٢]؟ وبالمثل، هل المهاجرون الآتون إلىٰ أوروبّا وأمريكا من مُستعمرات سابقة الذين اكتسبوا صِفة المواطنة مؤهّلون باعتبارهم أقليّة في حال أنّهم واجهوا تمييزًا مرتكزًا إلىٰ هويّتهم الإثنيّة والعرْقيّة أو الدينيّة؟ لا تتوقّف الإجابة علىٰ هذه الأسئلة علىٰ تعريفات واضحة إنّما علىٰ ما إذا كانت الدّول القوميّة السياديّة علىٰ استعداد للاعتراف بوجود الأقليّات ومنحهم حقوقًا وحريّات مختلفة عن تلك الممنوحة لجماهير الأكثريّة. يعتمد هذا الأمر، بدوره، في كثير من الأحيان علىٰ الكيفيّة التي يُعرَّف بها الانتماء القوميّ وعلىٰ ما إذا كان هذا التعريفُ مُرسَّخًا في استعارات الدّم، والقرابة، والثقافة،

(١) تمّ الاستشهاد به في van der Vyver, Self-Determination and the Right to Secession, 251.
وبحسب هذا الفهم، فإنّ البيض الجنوب أفريقيين، رغم كونهم أقليّة عددية، ليسوا أهلًا لهذه التسمية.
(٢) للاطلاع علىٰ الكيفية التي يرتبط بها نقاش الأقليّات القوميّة ببروتوكولات الأمم المتحدة لحقوق السكان الأصليين، انظر:

Kugelman, Protection of Minorities and Indigenous Peoples.

الجدير بالذكر أنّ النّقاش حول «الأقليّات القوميّة» لا يزال نقاشًا أوروبيًّا إلىٰ حدّ كبير مع صدىً لا يُذكَر في الولايات المتحدة التي لا تزال تتحاشىٰ مثل هذا المصطلح.

أو الطبيعة[١]. وقد تجبر جِهات دوليّة تعريف الأمم المتحدة بشأن ما يُسمّىٰ الدّول الضعيفة لكنّها مغلوبة علىٰ أمرها عندما يتعلّق الأمر بإقناع القوىٰ الغربيّة مثل ألمانيا، وفرنسا، وبريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكيّة بتبنّيها. فلا تزال فرنسا، التي شاركت في كلّ المعاهدات الدّوليّة الكبرىٰ منذ القرن الثامن عشر، مصّرة علىٰ أنّ ما من سكّان يعيشون ضمن حدودها ينطبق عليهم وصف المصطلح كما جاء في الاتفاقيّات الدّوليّة فيما يتعلق بالحقوق السياسيّة والمدنيّة[٢].

وفشلت عصبة الأمم، كما هو معلوم تمامًا، فشلًا ذريعًا في كبح صعود معاداة الساميّة وفي حماية الأقليّة اليهوديّة الأوروبيّة من الإبادة الجماعيّة. إضافة إلىٰ ذلك، وفّر نظام حقوق الأقليّات الذريعةَ لغزو هتلر لتشيكوسلوفاكيا لحماية الأقليّة النّاطقة بالألمانيّة ظاهريًّا في السويد. ومع ميل السياسات الأوروبيّة في أثناء سنوات ما بين الحربين، شعر الشّتات اليهوديّ الأورو-أمريكيّ بخوف شديد، وذلك قبل صعود الاشتراكيين القوميين إلىٰ السّلطة، الذين كانوا في طليعة الدّفاع عن حقوق الأقليّات. وقد وُضعت العراقيلُ في سبيل محاولاتهم لأسباب تفيدنا في فهم كيف أنّ التصوّر القاصر المُفردَن للحريّة الدينيّة موضوع خصيصًا لحماية أقليّة دينيّة معرّضة للخطر. ومعاهدة الأقليّة البولنديّة، التي حدثت بعد مفاوضات مكثّفة عام ١٩١٩، مثال علىٰ هذا القصور. إذ كانت المعاهدة نتاجًا لجهد المجموعات اليهوديّة الأمريكيّة والبريطانيّة التي طالبت بتمثيل نسبيّ لليهود البولنديين علىٰ مستويات مختلفة من الحكومة. وسعت أيضًا إلىٰ التحكّم المِلّيّ علىٰ المؤسّسات الاجتماعيّة، والتعليميّة، والدينيّة التي سمحت لليهود بحماية طريقتهم في الحياة، التي كانت تحت تهديد الانحلال[٣]. رُفضت هذه المقترحات علىٰ أساس أنّ هذا من شأنه أن ينعطف

---

(١) هناك أدبيّات كثيرة حول هذا الموضوع. للاطلاع علىٰ معالجتين متقابلتين انظر:

Brubaker, *Nations and Nationhood*; and Stevens, *Reproducing the State*.

(2) Berman, The International Law of Nationalism, 40.

(٣) Evans, *Religious Liberty*, 105.. علىٰ الرّغم من أنّه كانت هناك أقليّات أخرىٰ مهمّة ديموغرافيًّا في بولندا (مثل الأوكرانيين والليوتانيين)، فقد كانت المشكلة اليهوديّة في أوروبّا الوسطىٰ والشرقيّة هي القوة الدافعة وراء المعاهدة البولنديّة. للاطّلاع علىٰ مناقشة كاملة لسياسات هذه المعاهدة، انظر:

ibid., chap. 4, 104-24; and Fink, *Defending the Rights of Others*, chap. 4, 101-32.

بالجماعة اليهوديّة إلىٰ «دولة داخل دولة»، وهو تهديد علىٰ السيادة البولنديّة نفسها. وعلىٰ إثر ذلك، محت المعاهدة كلّ ما يحيلُ إلىٰ اليهود بوصفهم أمّة لصالح «أقليّة»؛ وذلك لإحباط أيّة مطالب انفصاليّة مسبقًا[١]. وكان ما أقرّت به المعاهدة البولنديّة، مع ذلك، هي الحريّات الفرديّة لليهود البولنديين؛ فقد اشتملت علىٰ حريّة ممارسة الشعائر الدينيّة، شريطة ألّا تنتهك «النّظام العام والأخلاق العامّة» للأمّة -وهو التقييد الذي رُسّخ في التعريفات القانونيّة الأوروبيّة والأمريكيّة التالية للحقّ في الحريّة الدينيّة[٢]. وينصّ هذا الشّرط علىٰ حقّ الدّولة السياديّ أن تتدخّل في مجال الممارسة الدينيّة (الظاهر) في حين كرّست الإيمان الدينيّ المخصْخَص باعتباره فضاءً حرًّا من الإكراه (الباطن). من المهمّ أن نلاحظ أنّه علىٰ الرّغم من أنّ المعاهدة البولنديّة تبدو من وجهة نظرنا الحالية فاقدة للمصداقيّة بسبب فشلها في حماية اليهود، فلا تزال تعاليمها المعياريّة وتناقضاتها البنيويّة تحرك النّقاشات الشعبية والقانونية الحالية حول الأقليات القومية في أوروبا والشرق الأوسط. وهذا الشرط جليّ في التفريق المترابط قانونيًّا الذي تعقده جُلّ الدساتير القوميّة بين الإيمان المُستبطَن (interiorized)، المحميّ من تدخّل الدّولة، والمجال العموميّ للمارسة الدينيّة، الخاضع لضبط الدّولة. سأعودُ إلىٰ هذه النّقطة في الفصل الرّابع، ولكن يكفي القول إنّ هذا التفريق يسمح للدولة العلمانيّة بمصادقة الممارسات الدينيّة بينما تدّعي، في الوقت نفسه، ترك الاعتقاد الدينيّ دونما مِساس.

إنّ المصير السياسيّ لنضال اليهود الأوروبيين من أجل المساواة مفيد لسبب آخر، أي فكرة أنّ تقرير المصير القوميّ فقط قد ضمنَ البقاء الجماعيّ لشعبٍ ما. تُلاحظ كارول فينك (Carol Fink) أنّه كان ثمّة انقسام مُعتبَر في نهاية الحرب العالميّة الأولىٰ بين اليهود الأورو-أمريكيين الذين سعوا إلىٰ تأمين الحقوق من أجل الشتات اليهوديّ المبعثر عبر أرجاء العالم باعتباره «أقليّة قوميّة»، والصهاينة الأورو-أمريكيين الذين

---

(١) لأسباب مماثلة، حُرِمَ اليهود البولنديّون من حقّ رفع دعاوىٰ التميز علىٰ العصبة، وهو تقييد تبعيّ بشكل كبير عندما نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنّ عددًا قليلًا جدًّا من الطّعون اليهوديّة قُدّمت إلىٰ العصبة قبل انحلالها في عام ١٩٤٦ Evans, *Religious Liberty*, 120. 166

(٢) السابق، ص١١٣.

أصرّوا علىٰ أنّه من غير دولة قوميّة «فإنّ أقليّة من غير أرضٍ لا تزال عرضة للنفي، وللاضطهاد، وللترحيل علىٰ الدّوام»[١]. وبما أنّ الرّعب النّازيّ قد تكشّفَ، فكان هو الرأي الأخير الذي سادَ في نهاية المطاف، باديًا في الإجماع الصهيونيّ بأنّ اليهود من جميع أنحاء العالَم عليهم أن يُنقلوا إلىٰ فلسطين، حيث كانوا ليصبحوا أكثريّة ويكفلوا دولةً مكرَّسة لحماية مصالحهم الجماعيّة[٢]. ومن السخريّة أن الحلّ الصهيونيّ لمعاداة الساميّة الأوروبيّة كان قد خوّله خطاب القوميّة الأكثرويّة ذاته الذي قد ضحّىٰ باليهود. ويشيرُ مارك مازور (Mark Mazower) بذكاء إلىٰ أنّ هذا الحلّ لـ «المشكلة اليهوديّة» في أوروبّا رُسِّخَ فيما قد أصبحَ، بحلول نهاية الحرب العالميّة الثانية، مبدأً مقبولًا علىٰ نطاق واسع لـ «التجانس الإثنيّ كسِمة مرغوب فيها للحسم القوميّ وللاستقرار الدّوليّ»[٣].

وكرّة أخرىٰ، تفيدنا حنّة أرندت ههنا بسبب البصيرة التي تنبّأت بها بانتصار الأمّة علىٰ الدّولة. وعلىٰ حدّ تعبيرها، بمجرّد أن «مُزِجَ سؤال حقوق الإنسان بأكمله ... مع سؤال التحرير القوميّ»، فقد ترتّب علىٰ ذلك طبيعيًّا أنّ «السيادة المُحرّرة ... لشعب المرء وحدها قد تؤمّنهم»[٤]. وكما حاججت أرندت، دون مواطنة أو انتساب في جماعة قوميّة، فإنّ حقوق الإنسان لا معنىٰ لها. والإثبات الأكثر تراجيديّةً علىٰ ذلك تمثّلَ في حشد النّاس عديمي الجنسيّة المشرّدين، وفي «المنبوذين المحدثين»

(1) Fink, *Defending the Rights of Others*, 45.

(٢) في نهاية الحرب العالميّة الثانية، كان يُنظَر إلىٰ نقل السكّان كاستراتيجيّة شرعيّة لتعزيز السّمة المتجانسة للدّولة القوميّة. وهذا لم يعمل عمله فحسب في الخصيصة اليهوديّة وحدها لدولة إسرائيل بل في النّقل الهائل للألمان (١٢ مليونًا) والأتراك والبولنديين والسلوفينيين والأوكرانيين والهنغاريين والألبان إلىٰ «وطنهم الأمّ». إنّ سياسة «نقل السكان» للسكان الفلسطينين الأصليين التي يشجّعها الصهاينة المتشددون في إسرائيل اليوم إنّما تنتمي إلىٰ هذه الجينالوجيا الطويلة من القوميّة اليهوديّة منذ فترة ما بين الحربين. لنقل السّكان باعتباره استراتيجيّة للقانون الدّوليّ، انظر:

Berman, But the Al- ternative Is Despair. On Eastern European population transfers, see Jackson Preece, Minority Rights.

(3) Mazower, *No Enchanted Palace*, 141.

(4) - Arendt, The Decline of the Nation-State, 291.

الذين انوجدوا في أعقاب الحرب العالميّة الأولىٰ، الذين لم يتأهّلوا حتىٰ باعتبارهم أقليّة قوميّة؛ لأنّهم «لم يكن لديهم حقّ الحصول علىٰ الحقوق»[1]. إذ كان هذا الظّرف البائس نتيجةً لنظام عالميّ قد أصبحَ الانتماء فيه لدولةٍ قوميّة ضروريًّا لا مندوحة عنه لتحقيق إنسانيّة المرء. فلا يمكن لمعاهدة أو مؤسّسة دوليّة (مثل معاهدات الأقليّات، وعصبة الأمم، أو الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان لاحقًا) أن تكفلَ هذا الحقّ.

وإذا كان التأسيسُ الصهيونيّ لإسرائيل باعتبارها دولةً يهوديّةً قد احتل أحد طرفي الطيف السياسيّ، فإنّ نضالات شعوب العالم الثالث إذن لتقرير المصير ضدّ الكولونياليّة الأوروبيّة احتلّت الطرف الآخر. إذ كان كلاهما، بمعنًى مُعتبر، تجسيداتٍ مختلفة للكيفيّة التي ارتبط بها أملُ الشعوب في التحرّر بسيادة قوميّة ناجزة. وكان هؤلاء الذين لا يطالبون بوطنٍ (أو مُنعوا بالقوّة من فعل ذلك) مُعدَّين لأن يسكنوا المقام الأوسط لـ «الأقليّة القوميّة». إذ أُوقِعوا في صراع لا نهاية له لمحاربة الدّولة من أجل الضمانات والحماية التي قد تكفلُ معيشتهم باعتبارهم شعبًا وجماعة.

وكما يسرد مؤرّخو القانون الدّوليّ ذلك، فقد نُبذت حقوق الأقليّات إلىٰ حدّ كبير ولم تجد موضع قدم في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، الذي يُعظّم الفرد. وكان ثمّة شعور، في نهاية الحرب العالميّة الثانيّة، بأنّ التشديد علىٰ الحماية الخاصّة للأقليّات قد سبّبَ مزيد توتّر، وشِقاق، وعداء عوضًا عن توفير الأمن للجماعات التي كان من المُفترض أن تُحمىٰ[2]. إنّ بزوغ الولايات المتّحدة باعتبارها القوّة المهيمنة كان عاملًا مهمًّا في زوال لغة حقوق الأقليّات. إذ تحاشت الأيديولوجيا القوميّة الأمريكيّة أيّ فكرة بخصوص الجماعة، والجماعيّة (collectivity)، أو حقوق المجموعة، وتحتفلُ، عوضًا عن ذلك، بالفرد باعتباره الموضوع المناسب للإنسانيّة. وقد صرّحت وزيرة وكالة الخارجيّة الأمريكيّة سمر ويلز (Summer Wells)، في النّقاش حول صياغة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، بنفور بلادها فيما يتعلّق بحقوق الأقليّات جهارًا: «في هذا العالَم الذي نقاتلُ من أجله، يتحتّم أن ينمحي من

---

(١) - السابق، ص ٢٩٧.

(2) Mazower, *No Enchanted Place*, esp. chap. 3, 104-48; and Cowan, The Success of Failure?

الوجود أيّ حاجة لاستعمال هذا المصطلح الملعون أقليّة دينيّة أو عرْقيّة. فهل يُعقل أنّ شعوب الولايات المتحدة يمكن أن تقبل بإعادة تأسيس أيّ نظام حيث لا يزال يُنظر إلىٰ البشر فيه باعتبارهم منتمين إلىٰ أقليّات كهذه؟»[1]. وبالمثل، حاججَت إليانور روزفلت (Eleanor Roosevelt)، كبيرة مؤسّسي الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، بأنّه لا يجب علىٰ الإعلان أن يأتي علىٰ ذكر الأقليّات. ومن المفارقات أنّه في اللحظة نفسها التي دافع فيها المؤسّسون الأمريكيّون للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان عن المساواة الفرديّة كأساس لحقوق الإنسان الكونيّة، فإنّهم رفضوا أن يمنحوا الحقوق السياسيّة والمدنيّة للأمريكيين الأفارقة الذين ما زالوا يعانون في ظلّ نظام التفرقة العنصريّة الأمريكيّ للتفاوت العرْقيّ. وحينما حاولت الجمعيّة الوطنيّة للنهوض بالمُلوَّنين (NAACP) أن تستخدمَ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان لقضيّتها من أجل المساواة العرْقيّة في الولايات المتحدة، رفضت إليانور روزفلت نفسها ذلك الأمر، مُعلنةً: «إنّ مسألة الأقليّات لا وجود لها في القارّة الأمريكيّة»[2]. وكانت وزارة الخارجيّة الأمريكيّة ناجحة في إدراج «الاختصاص القضائيّ القوميّ» الوارد في ميثاق الأمم المتّحدة الذي جعلها من المستحيل أساسًا أن تتدخّل نيابةً عن الأمريكيين السّود فيما كان يُعتبَر أنّه شأن داخليّ للولايات المتّحدة[3]. وعلىٰ الرّغم من أنّ دبلوماسيّة الحرب الباردة كثيرًا ما يُستشهَد بها باعتبارها السبب الذي جعل إليانور روزفلت تعترض سبيل محاولات الجمعيّة الوطنيّة للنهوض بالملّونين، فقد كان بند الاختصاص القضائيّ الدّاخليّ متسقًا مع التاريخ الطويل للقوىٰ الغربيّة التي تدّعي الحصانة من القانون الدّوليّ، حتىٰ في الوقت الذي حدّدوا فيه نطاقه، ومادّته، وتنفيذه في مكان آخر.

لقد وهنَ الخطاب المتعلّق بالأقليّات الدينيّة والإثنيّة لما يقرب من خمسة عقود أثناء

---

(1) Quoted in Danchin, The Emergence and Structure, 527.

(٢) - السابق، ص ٥٢٨. مقتبس من تسجيل الاجتماع الثالث والسبعين عام ١٩٤٨ لـ (UN ESCOR)، لجنة حقوق الإنسان.

(٣) - انظر:

Somers and Roberts, Toward a New Sociology of Rights.

الحرب الباردة حتىٰ سقوط الاتحاد السوفياتيّ في عام ١٩٨٩، حينما بزغ مرّة ثانية مع قيام جمهوريّات جديدة واقتلاع الشّعوب عبر حدود الدّولة علىٰ نحو لم يُرَ مثله منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية[(١)]. ومع انحلال الاتحادات السياسيّة مثل تشيكوسلوفاكيا، ويوغسلافيا، والاتّحاد السوفياتيّ وهجرة أعداد كبيرة من البشر إلىٰ بلدان مثل ألمانيا، والمجر، وتركيا، وأستراليا، أصبحَ تهديد الأقليّات القوميّة ذا صلةٍ ثانيةً بالدبلوماسيّة البين أوروبيّة. في هذا السّياق، أصدرت الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في عام ١٩٩٢ إعلان حقوق الأفراد المنتمين إلىٰ أقليّات قوميّة أو إثنيّة، ودينيّة ولغويّة والمادّة ٢٧ المُلزمة قانونيًّا للعهد الدّوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة (ICCPR). إذ لا تؤكد المادة ٢٧ علىٰ حقّ الأقليّات فقط في أن يكونوا محميين ضدّ التميز، وإنّما أيضًا لأن يكونوا قادرين علىٰ ممارسة هويّتهم الجماعيّة المختلفة وأن يشاركوا في إجراءات اتخاذ القرارات المحليّة التي تؤثّر فيهم، شريطة أن يكونوا منسجمين مع التشريع القوميّ[(٢)]. وكما سلفَ، ضمنت الدّول التي خلفت يوغوسلافيا حقوقَ الأقليّات هذه نظير الاعتراف الأوروبيّ من حيث التذكّر بقوّة لمعاهدة باريس ومعاهدة برلين، وهو تذكير بمدىٰ التفاوت الجيوسياسيّ الذي لا يزال يُبنين خطاب حقوق الأقليّات اليوم[(٣)].

---

(١) تشير جاكسون بريس إلىٰ الغياب الملحوظ لأيّة أحكامٍ للأقليّات القوميّة في النصوص التي أنتجتها منظّمات متنوّعة مثل الأمم المتحدة، ومجلس أوروبّا، ومؤتمر الأمن والتعاون في أوروبّا (الذي أعيد تسميته بعد ذلك منظمة الأمن والتعاون) أثناء حقبة الحرب الباردة، تقول: «لم تعتمد أيّ منظّمة من هذه المنظمات نصًّا منفصلًا لحقوق الأقليّات القوميّة في أثناء (١٩٤٥-١٩٨٩). علاوة علىٰ ذلك، بينما أدرجت هذه المنظّمات كافّة داخل أدوات حقوق الإنسان المتعدّدة لديها ضماناتٍ ضدّ التميز علىٰ أساس الانتماء أو الانتساب القوميّ في مجموعة أقليّة قوميّة ... فإنّها لم تكرّر أو تمضي قدمًا بجهود عصبة الأمم لمنح الأقليّات حقوق اللغة ودرجة معيّنة من الاستقلاليّة الثقافيّة».

Jackson Preece, *National Minorities*, 106.

(٢) - تنصّ المادّة ٢٧: «في هذه الدّول التي توجد فيها أقليّات إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة، فإنّ الأشخاص الذين ينتمون إلىٰ هذه الأقليّات لن يحرموا حقّ التمتّع بثقافتهم الخاصّة، بالاشتراك مع أعضاء مجموعتهم الآخرين، وحقّ التصريح وممارسة دينهم، أو حقّ استعمال لغتهم». تمّ اقتباسه في:

Krasner, *Sovereignty*, 99.

(٣) - للاطلاع علىٰ تحليل ممتاز حول كيفيّة تطبيق حقوق الأقليّات والنّزاع حولها في جنوب شرق أوروبّا=

إنّ التاريخ الذي قدّمته ههنا لحقوق الأقليّات وللحريّة الدينيّة يُقرأ، في كثيرٍ من الأحيان، كقوّة جيوسياسيّة تستخدم بسخريةٍ المبادئ النبيلة علىٰ نحو آخر في خدمة السياسة الواقعيّة. أو باعتباره تخريبًا لخير أخلاقيّ اكتشفه الأوروبيّون الغربيّون لأنفسهم وقدّموه شيئًا فشيئًا للثقافات الأقلّ استنارةً، عبر قوّة إمبرياليّة في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرىٰ عبر قوّة ناعمة (مثل الدبلوماسيّة الدوليّة). إنّ المبدأ نفسه -منطقه، وغاياته، وجوهره- يظلّ، منظورًا إليه بهذه الطريقة، بلا شائبة عن طريق النوايا الآثمة للإمبراطوريّات والدّول التي سعت إلىٰ تعزيزه أو تدميره. ويحتاج نمط التفكير هذا إلىٰ إعادة التفكير فيه لسببين علىٰ الأقل. **أولًا**: من المهمّ أن نفهمَ أنّه عندما أجبرَ الأوروبيّون الغربيّون «الدّول الضعيفة» علىٰ الاعتراف بحقوق الأقليّة، فإنّهم لم يكونوا يجلبون ببساطة ثقافة التسامح الخاصّة بهم إلىٰ الشعوب والأراضي غير الغربيّة. ولو كان الأمر كذلك؛ لكانت القوىٰ الغربيّة قبلت بأحكام مماثلة بالنسبة إلىٰ الأقليّات الخاصّة بها، وهو الأمر الذي رفضته علىٰ مدار التاريخ. وكما يوضّح هذا الفصل، فقد رُبطت حقوق الأقليّات والحريّة الدينيّة بمصلحة الدّولة العليا منذ بدايتهما، وبالأمن الإقليميّ والدّوليّ، وبالجيوسياسة. وبدلًا من النّظر إليهما باعتبارهما مبادئ أخلاقيّة قابلة للتطبيق كونيًّا، من الأفضل أن يتمّ فهمهما كاستراتيجيتين للحوكمة الليبراليّة العلمانيّة الرامية إلىٰ ضبْط الاختلاف (الدينيّ، والعرْقيّ، والإثنيّ، والثقافيّ) وإدارته في دولة قوميّة. فلا حقوق الأقليّات ولا الحريّة الدينيّة، منظورًا إليهما من هذا المنظور، يدلّان علىٰ ماهيّة أو معنًى أحاديّ -فكلاهما قد تغيّرا تاريخيًّا، في جزء كبير يُحدّده سياق علاقات القوّة الذي أُدمِجتا في صلبه.

ثانيًا: من الخطأ أيضًا الافتراض بأنّ الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات مجرّد أداتين قانونيّتيْن محايدتين تحمي مجموعات بعينها أو أفرادًا من ممارسة سلطة الدّولة والتفاوت الاجتماعيّ المنتشر. فالأشخاص الذين من المُفترَض أن ينتفعوا من هذه الحماية حُوّلوا هم أيضًا بحكم خضوعهم لحسابات الدّولة والقوّة الجيوسياسيّة بطرقٍ فريدة ولا يمكن التنبّؤ بها. علىٰ سبيل المثال، يُعدّ التحوّل من فهم الحريّة الدينيّة

= بعد الاتّحاد السوفياتيّ، انظر:

Cowan, The Uncertain Political Limits.

المستند إلىٰ المجموعة لفهم فردانيّ في الخطاب القانونيّ الدوليّ أكثر من مجرّد تحوّل مفاهيميّ؛ إذ إنّه يؤثّر أيضًا في المعنىٰ الجوهريّ للدّين وللسياسة ناهيك عن صنوف الذّوات التي يمكن أن تتحدّث باسمها. وبالمثل، إنّ الاعتراف بمجموعة ما باعتبارها أقليّة يُبدّل فهمها لنفسها، وعلاقتها بالجماعات الدينيّة الأخرىٰ وبالدّولة، ومكانتها في نظر القانون. ولتوضيح هذه النّقطة تمامًا، فإنّني أنتقلُ فيما يلي إلىٰ كيف كان تبنّي تصنيف الأقليّة القوميّة بمثابة أمرٍ تحويليّ للهويّة الدينيّة في الشّرق الأوسط.

من الطائفة إلى الأقليّة

كانت السيرورة التي صُنعت عن طريقها ديموغرافيّات الشّرق الأوسط الدينيّة لتتناسب مع اصطلاح هويّة الأكثريّة والأقليّة سيرورةً بطيئة وطويلة الأجل. ولفهم نطاق هذه السيرورة بشكلٍ كامل؛ ينبغي علىٰ المرء أن يستهلّ بالتحوّلات التي نجمتْ في معاني المصطلحين التي استُخدمت أحيانًا للدلالة علىٰ هويّة المجموعة. فقد دلّ مصطلح الطائفة العثمانيّ في الحقبة قبل الحديثة علىٰ مجموعة اجتماعيّة أو اقتصاديّة يُميّزها الدينُ، والحرفة، أو الموقع؛ وفي الحقبة الحديثة، غدا المصطلح يدلّ في المقام الأوّل علىٰ مجموعة دينيّة، كما لا يزال يدلّ علىٰ ذلك حتىٰ يومنا هذا[١]. وقد استُعمِلَ مصطلح المِلة العثمانيّ، مثل مصطلح الأمّة العربيّ، علىٰ مدار القرن السادس عشر للإشارة إلىٰ المسلمين في المقام الأوّل[٢]. وانتقلَ معناه، مع مرور الإصلاحات العثمانيّة في القرن التاسع عشر، ليدلّ علىٰ الجماعة غير المسلمة التي تتمتّع بحماية الدّولة[٣]. الأهمّ من ذلك، يُجدول هذا التغيُّر الاستغناء عن نظام أهل الذمة للحوكمة مع تضمّنه علىٰ رفعة المسلمين ودونيّة غير المسلمين. وأصبحت الملّة، في نهاية المطاف، مرادفة للمفهوم العلمانيّ للأمّة، علىٰ غرار الطريقة التي أُعيدَت بها دلالة مصطلح الأمّة[٤]. والمصطلح العربيّ (أقليّة) هو صكٌّ حديث ولا يدلّ فقط علىٰ

(1) Masters, *Christians and Jews*, 61.

(٢) Strauss, Ottomanisme et 'ottomanité,' 20 أشكر ميشيل كامبوس لإشارته عليّ بهذا العمل.

(3) Braude, Foundation Myths of the *Millet System*, 69-100.

(4) - Strauss, Ottomanisme et ottomanité, 21-23.

الأقليّات الدينيّة، وإنّما على الأقليّات الإثنيّة واللغويّة، على غرار تعريف عصبة الأمم[١].

إنّ تحويل الإمبراطوريّة العثمانيّة متعددة الأديان إلى جمهوريّة تركيّة بأكثريّة مسلمة متميّزة كان سيرورةً تدريجيّة وممتدّة ظلّ من خلالها المعنى الدقيق للأقليّة وللهويّة القوميّة محطّ نزاع وخلاف. وحينما خسرت الإمبراطوريّة العثمانيّة مساحات شاسعة من المناطق التي أهلها المسيحيّون في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، ظهرت مساحات ديمغرافيّة جديدة كان المسلمون الأغلبيّة السّاحقة فيها لكنّها متنوّعة عرْقيًّا ولغويًّا. وبحسب هوارد إيسنستات (Howard Eissenstat)، لقد منحَ التشديد على الثقافة والدين شيئًا فشيئًا سبيلًا لاستعارات الدّم في الأيّام الأولى للجمهوريّة التركيّة؛ وفي نهاية المطاف، «احتلّ العرْق دورًا عظيمًا في صلب نقاشات الهويّة القوميّة . . . وقد طُوِّرَتْ ورُوِّجَت ميثولوجيا قوميّة فسيحة وملوّنة، مثبتةً الوحدة العرْقيّة واستمراريّة الأناضول»[٢]. ومع ذلك، لم يكن الانتماء الدينيّ غير ذي صلةٍ بالكليّة بصورة الذّات القوميّة الجديدة، وبقيَ غير المسلمين، في كثيرٍ من الأحيان، مستثنين من استعارة العرْق الموحّدة[٣].

ومع تقدّم القرن التاسع عشر، تضاعفت الحركات الانشقاقيّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة وأصبحت المعارضة الدينيّة ضدّ الباب العالي تُقولَب في مصطلحات قوميّة بصورة متزايدة. وكان ذلك انتقالًا رئيسًا في العلاقة بين الحكّام والمحكومين. وفي حين سعت الحركات الانفصاليّة المختلفة في الإمبراطوريّة إلى تأسيس الدّول التي عكست ومثّلت هويّة «الأمّة»، لم يدّعِ الحكمُ العثمانيّ الإمبراطوريّ بتاتًا أنّه يمثّل هويّة أو مصالح رعاياه من الأقليّة أو الأكثريّة. وكانت الأمّة وحدة فريدة موحّدة بحكم

---

(1) Shami. *'Aqalliyya*/Minority in Modern Egyptian Discourse.

(2) issenstat. Metaphors of Race and Discourse. 250-51. See also Deringil. *The Well-Protected Do-mains*; and Salzman. Citizens in Search of a State. أشكر كبير تامبر لإشارته عليّ بهذه الأدبيّات.

(٣) لا تزال الهويّة الإسلاميّة للأقليّة تطرح تحديًا على التعدّديّة السنيّة المهيمنة التي تمارس في تركيا. انظر تحليل تامبر الممتاز لهذه الإشكاليّة في كتاب The Reckoning of Pluralism.

تاريخ، ودين، وإثنيّة، ولغة مشتركة مرسومة علىٰ أرض تلفّها حدود تُدعىٰ «الوطن». ونظرًا إلىٰ أنّ الهويّة المِليّة في ظلّ الحكم العثمانيّ لم تكن متساويّة أبدًا مع الثقافة، واللغة، أو الأرض؛ فقد تحتّم علىٰ هذه الجماعيّة أن تُختلَق من جديد. والتحويل الذي حدثَ في هويّة المسيحيين الأرثوذكسيين اليونانيين مثال علىٰ هذه السيرورة. وكما يلاحظ بنيامين وايت (Benjamin White)، كان المسيحيون الأرثوذكسيون اليونانيّون، الذين يُعرّفون باعتبارهم طائفة دينيّة، منتشرين علىٰ مدار الأراضي العثمانيّة ويتحدّث كثيرٌ منهم التركيّة باعتبارها لغة الاستعمال اليوميّ لهم. وقد خلقت الحركة التي تسعىٰ لتأسيس يونان مستقلّة (المؤسّسة في ١٨٣٢) وحدةً أكثر إحكامًا بين الإيمان الأرثوذكسيّ اليونانيّ، واللغة اليونانيّة، والوطن الإقليميّ. والحقيقة القائلة إنّ المواطنين المتجانسين ثقافيًّا لا بدَّ وأن تخلقهم القوّة هي حقيقة جليّة في نقل ما يقرب من مليونَي يونانيّ وتركيّ عبر الحدود القوميّة، وهو فعلٌ ولّد، بأثرٍ رجعيّ، وقائعيّة (facticity) الدّولة القوميّة لليونان وتركيا، بأغلبيّة متميّزة مسلمة ومسيحيّة لكلّ منهما. ويرسم سليم درنجيل (Selim Deringil) تاريخًا مماثلًا عبر البلقان، حيث أدّت الحركات الانفصاليّة إلىٰ إنشاء عدد كبير من «الكنائس القوميّة» التي كان من المُفترَض أن تُثبت مزاعم الانتماء الأوّليّ، ممّا يجعل من الصّعب التمييز ما إذا كانت تهاجم الحروب الدينيّة أم الحروب القوميّة للتحرير[1]. إذ يؤكّد هذا التاريخ نقطتي بأنّ سيرورة العلمنة في الشرق الأوسط، بعيدًا عن القضاء علىٰ الاختلاف الدينيّ، قد أخضعت الاختلاف الدينيّ إلىٰ شبكة جديدة من المفهوميّة (intelligibility) وإلىٰ شكلٍ من أشكال المطابقة (stratification) المنسجمة مع عقلانيّة الحكم السياسيّ الحديث.

لقد كان خلْق الدّول القوميّة فيما يُسمّىٰ الآن الشرق الأوسط، بأكثريّته المتوائمة وديمغرافيّات أقليّته، حافلًا ومتنوّعًا إلىٰ حدّ بعيد. وأدّىٰ انهيار الخلافة العثمانيّة إلىٰ خلق اثنتين وعشرين دولة عربيّة، كانت أغلبها خاضعة لأشكال من الحكم الكولونياليّ بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في ظلّ البريطانيين والفرنسيين في المقام الأوّل. ولم تتلاشَ الاختلافات الدينيّة في ظلّ الحكم الكولونياليّ، وإنّما تكثّفت وتكاثرت. مثلًا، في أثناء فترة الانتداب الفرنسيّ في سوريّة (١٩٣٢-١٩٤٣)، وسّع المديرون

(1) Deringil, *Conversion and Apostasy*, 4.

الكولونياليّون الاعتراف الرّسميّ للمرّة الأولىٰ بالدروز، والإسماعيليين، والعلويين باعتبارهم طوائف إسلاميّة مختلفة وأصبحوا معتبرين كـ «أقليّات قوميّة»[1]. ولم يكن لهذه المجموعات، في ظلّ العثمانيين، صِفةٌ رسميّة؛ لأنّ الباب العالي لم يكن يعترف بالانقسامات الداخليّة في الإسلام. وبالمثل، في انتدابها علىٰ لبنان، وسّعت فرنسا الاعتراف الرّسميّ ليشملَ طائفة الشيعة الجعفريّة للمرّة الأولىٰ في عام ١٩٢٦[2]. وفي حين أنّ هذه المجموعات (الدروز، والشيعة، والعلويين) لم يكن لها مظهر اجتماعيّ مختلف من قبلُ، فقد عنىٰ إضفاء هويّة الأقليّة عليهم شيئًا مختلفًا تمامًا: حيث مُنحوا تمثيلًا نسبيًّا في الهيئات الحاكمة في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرىٰ مُنحوا الاستقلاليّة الإقليميّة، ومنحوا في أخرىٰ حصّة عادلة من موارد الدّولة. ومع ذلك، في كلّ الحالات تقريبًا، وبمجرّد أن يُعترَف بها من قبل الدّولة، فقد كان للطائفة الحقّ في التضلّع بالاستقلاليّة القضائيّة علىٰ قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين الخاصّ بهم. وفي الحالات التي لا يُوجد فيها مثل هذا القانون، فإنّه يُختلقُ من الصّفر، دامجًا ممارساتٍ ومعايير وسلطات قضائيّة شتّىٰ في قانون متماسك بأكمله يتمّ ترسيخه افتراضًا في اللحمة الدينيّة لكلّ طائفة[3]. فكما يلاحظ بنيامين وايت، لقد غدا مفهوم الجماعة الدينيّة (الطائفة) مرتبطًا بحقّ الجماعة في التضلّع بقانون الأسرة المختلف والمستقلّ والمرتكز إلىٰ الدين أو قانون الأحوال الشخصيّة الخاصّين بها فقط في فترة الانتداب. واستمرّت هذه العلاقة حتىٰ يومنا هذا في أنّه حينما تتلقّىٰ جماعة دينيّة اعتراف الدّولة فيتوجّب أيضًا أن تُمنَح الاستقلاليّة علىٰ قانون أحوالها الشخصيّة في بلدان مثل مصر، والأردن، وإسرائيل (انظر الفصل الثالث).

---

(1) White, *The Emergence of Minorities in the Middle East*, 50-54.

وبعد الحرب العالميّة الأولىٰ وتقسيم الإمبراطوريّة العثمانيّة، أُقيم نظام الانتداب في ظلّ عصبة الأمم وأعطيت السطيرة علىٰ بلاد ما بين النهرين العثمانيّة للبريطانيين وبقيّة سوريّة العثمانيّة (سوريا ولبنان الحديثَيْن) للفرنسيين.

(2) Weiss, *In the Shadow of Sectarianism*, 125.

(3) White, *The Emergence of Minorities in the Middle East*, 50. وقد وُضِعَت سياسة جدّ مماثلة في فلسطين تحت الانتداب البريطانيّ. انظر: Robson, *Colonialism and Christianity in Mandate Palestine*.

غالبًا ما يُنظر إلىٰ تفاقم الاختلافات الدينيّة في ظلّ الحكم الكولونياليّ، وذلك في المعرفة المتعلّقة بالشّرق الأوسط، باعتبار ذلك دليلًا علىٰ سياسة فرّق-تسدْ سيئة السمعة التي استغلّت الخصومات الطائفيّة والتصدّعات المِليّة المستحكَمة. وبينما لا يخلو هذا الرأيُ من الوجاهة، فإنّه يتغاضىٰ عن الطّرق التي علمنت الدّولةُ الكولونياليّةُ بها الحياةَ الدينيّةَ الأصلانيّة (native) عن طريق تأسيس الانقسام القانونيّ بين العموميّ والخصوصيّ؛ إذ أُقصيَ الدينُ، مثله مثل العائلة والجنسانيّة، إلىٰ الخصوصيّ، والسياسة إلىٰ العموميّ. وكما سأوضّح في الفصل الثالث، يُعدّ قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين اختراعًا حديثًا لم يكن موجودًا في الحقبة قبل الحديثة؛ وهكذا، فإنّه تعبيرٌ فريدٌ من نوعه علىٰ الدمج العلمانيّ للدّين، والمنزليّة (domesticity)، والجنسانيّة. وبالتالي، لم يكن زعمُ الدّولة الكولونياليّة بأنّه يتحتّم علىٰ الدين أن يُفصَل عن السياسة نُزّهة أيديولوجيّة؛ لقد كان هذا الزّعم، علىٰ خلاف ذلك، خطوة لا مناصَ عنها في علْمنة الشّرق الأوسط. وفي بعض الأحيان، كما في حالة سوريّة، سارت هذه السيرورة حذو النّعل بالنّعل مع توسعة اعتراف الدّولة بالمجموعات الدينيّة؛ بينما في أحيانٍ أخرىٰ، كما في حالة لبنان، فإنّها سارت جنبًا إلىٰ جنب مع تخطيط الهويّة الدينيّة علىٰ الفوارق الاجتماعيّة (المناطقيّة، والاقتصاديّة، والقَبَليّة)، من حيث تغليفها بمعنىٰ جديد. فالنّموج التوافقي الذي تبنّته الدّولة اللبنانيّة في نهاية المطاف خلقَ خليطًا من الجماعات الدينيّة المضادّة الموحّدة بحكم موقعها ضمن أرضٍ محدودة، لكنّها ممزّقة بحكم استقلاليّتها علىٰ شرائح من السّلطة السوسيوسياسيّة[1]. وقد كانت السياسة الفرنسيّة في دولة الاستعمار الاستيطانيّ في الجزائر مختلفة إلىٰ حدّ بعيد في أنّ المحاكم الإسلاميّة لم تكن لها هذا الضّرب من ضروب الاستقلاليّة الذي كان للطوائف الدينيّة في لبنان وسوريّة؛ إذ علىٰ النّقيض من ذلك، أُخضعَت الشريعة الإسلاميّة إلىٰ النّظام القضائيّ الفرنسيّ[2]. ومن ثَمَّ، ليست

---

(١) للاطلاع علىٰ تحليل ممتاز حول ذلك، انظر:

Makdisi, *The Culture of Sectarianism.*

(٢) انظر:

Christelow, Transformation of the Muslim Court System.

هذه التدابير المتفاوتة للحكم الكولونياليّ والإلزاميّ مثالًا علىٰ سياسة فرّق-تسدْ للفرنسيين والبريطانيين فحسب؛ وإنّما أيضًا علىٰ الحركة الثنائيّة المتأصّلة في العلمانويّة السياسيّة: الإبعاد المُتزامن للدّين إلىٰ المجال الخصوصيّ وتضخيم الاختلافات الدينيّة.

وقد اتّبعت علمنة الحياة الدينيّة المصريّة مسارًا آخر، علىٰ النّقيض من بلاد الشّام، وهو المسار الذي أتتبّعه في الفصل الثاني. إذ في ظلّ الحكم البريطانيّ الكولونياليّ، لم تواجه مصر انتشار الأقلّيّات الدينيّة (كما في سوريّة) أو بلْقنة (Balkanization) الاختلافات الدينيّة (كما في لبنان). فمصر مختلفة في أنّها كان لديها دائمًا عدد سكّان مسلمين سنّة كبير وأقليّةٌ عدديّة مسيحيّة قبطيّة معتبرة. وكانت مصر، في مطلع القرن العشرين، أكثر تنوّعًا من الناحيّة الدينيّة ممّا هي عليه اليوم، واشتملت علىٰ مجموعة من الجماعات الصغيرة لكن المهمّة سياسيًّا لليهود، ناهيك عن الجماعات الأرمينيّة، واليونانيّة، والمسيحيّة السوريّة. وقد استاءَ المسيحيّون الأرثوذكسيون الأقباط من السياسة البريطانيّة في محاباة المسيحيين الأرمنيين والسّوريين، الذين كانوا يُعتبرون كدُخلاء، وهو الأمر الذي يشير إلىٰ أنّه بحلول العشرينيّات كان هناك إحساس قويّ كما لو كانت الأقليّة «من الأمّة»[1] حقًّا. واعتُبِرَ اليهودُ كأقليّة محليّة، وكانوا جزءًا من النخبة الاقتصاديّة، ولاعبًا رئيسًا في صياغة الدستور المصريّ الأوّل عام ١٩٢٣. وكان أنْ تعرّض اليهود المصريون للهجوم وبدأوا في النّزوح مع قيام دولة إسرائيل في فلسطين[2]. وكما سيوضّح الفصل الثاني، فقد تردّد المسيحيّون الأرثوذكسيون الأقباط تاريخيًّا بشأن اعتناق تسمية «الأقليّة القوميّة» جزئيًّا بسبب أنّه يضعهم، علىٰ الرّغم من

(1) Behrens-Abouseif, Political Situation of the Copts, 195.

(٢) يصف جويل بينين الجماعة اليهوديّة في مصر بأنّها تشتمل في المقام الأول علىٰ القرائيين والرّبانيين الذين مارسوا ثقافةً يهوديّة عربيّة وعاشوا في الأصل في القاهرة والاسكندريّة. ويحاجج بأنّ صعود معاداة السامية في مصر كظاهرة في القرن العشرين بدأت مع الحرب العربيّة-الإسرائيليّة في عام ١٩٤٨، عندما تعرّض اليهود المصريون وممتلكاتهم للهجوم العلنيّ. وعليه، فقد هاجر قسم معتبر من اليهود إلىٰ فرنسا وإسرائيل والولايات المتحدة.

Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry*, 61. For a parallel history of Jews in Iraq, see Bashkin, *New Babylonians*.

أنّه يمنحهم مكانة خاصّة، بمعزلٍ عن هويّة الأمّة. ولا تزال الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة تتجنب المصطلح رسميًا حتىٰ يومنا هذا، حيث تُفضّل تسمية «أهل الكتاب»؛ لأنّها تسمح لهم، باعتبارهم طائفة مُعترفًا بها من قبل الدّولة، بالسيطرة علىٰ الاستقلاليّة القضائيّة علىٰ قانون الأسرة القبطيّ والموارد الكنسيّة.

وإنّه من الشائع تمثيل الصّراعات البين دينيّة في الشّرق الأوسط كنتاجٍ لفشل المشروع العلمانيّ في أن يترسّخ في المنطقة أو كنتاج للتعصُّب الإسلاميّ حيال المعتقدات الأخرىٰ. ولكن كما هو بيّن من التاريخ الذي قدّمته في هذا الفصل، تنتمي الجذورُ الحديثة للصّراع الدينيّ إلىٰ تاريخ العلمنة كما إلىٰ إرث الحكم الإسلاميّ مناصفةً. وإنّ كثيرًا من التحوّلات التي أصِفها أعلاه تُقدّم باعتبارها «تاريخًا محليًّا»، ونادرًا ما تُقدّم الأرضيّة للتفكّر النّظريّ فيما يخصّ طبيعة العلمانيّ. إذ يُخفي مصطلحا العالميّ والمحلّيّ تفاوت علاقات القوّة بين أوروبّا-أمريكا والشّرق الأوسط، من حيث إنّ مصطلح «العالميّ» (الكونيّ والمترابط نظريًّا) ينافح عن المحليّ، ومصطلح «المحليّ» (الخاصّ وغير المترابط نظريًّا) ينافح عن العالميّ. ويتمثّل التحدّي في أن نفكّر في الفجوة التي تتفتّح بين الكونيّة والخصوصيّة؛ وذلك لإجبار أنفسنا أن نعيد التفكير في عالَميّة (globality) السّلطة العلمانيّة الحديثة من خلال سيْرها اللا غربيّ.

فوارق مصيريّة

أودّ، في ختام هذا الفصل، أن أعيدَ النّظر في النقطة التي أثرْتُها حول الموقف المتداعي الذي تحتلّه الأقليّات ضمن سياق الدّولة القوميّة. إذ بينما تتوقّف مقدرة الأقليّة علىٰ الازدهار ضمن دولةٍ قوميّة علىٰ دمجها في اللحمة القوميّة، فإنّ استيعابها يتطلّب في كثيرٍ من الأحيان توهين، إن لم يكن كفًّا عن، القيم والممارسات الأساسيّة لهويّة الأقليّة. وإنّ قطْع صلة الأقليّة بعاداتها وتقاليدها يضعها بمعزلٍ عن المعايير الأكثرويّة ويمكن بسهولة أن يُنظر إليها باعتبارها تهديدًا للهويّة القوميّة. وعلىٰ الرّغم من أنّ هذا التوتّر سِمة عامّة لحالة الأقليّات، فإنّ الإمكانيّات مفتوحة أمام أيّ أقليّة بعينها ستعتمد علىٰ دستورها التاريخيّ، ومكانتها في تشكيل الأمّة ناهيكَ عن الأيديولوجيا الخاصّة للانتماء القوميّ التي تتبنّاها الدّولة. وقد غدت التجربة اليهوديّة في أوروبّا تُعامَل باعتبارها البراديغم الذي تُمفصَل من خلاله مشكلة الأقليّة.

وبالفعل، فإنّني أشرتُ إلىٰ ذلك بنفسي في نقاطٍ شتّىٰ في هذا الفصل. غير أنّ من المهمّ أنْ نميّز التجربة اليهوديّة عن حالة الأقليّات الأخرىٰ. فحقيقة أنّ اليهود كانوا مشتّتين علىٰ مدار أوروبا جعلتهم مختلفين تمامًا عن الأقليّات التي وُحّدتْ إقليميًّا. وقد كان الهدفُ من إنشاء دولة إسرائيل هو حلّ المشكلة الشتاتيّة لليهود الأوروبيين، وذلك علىٰ حساب الفلسطينيين الذين انقلبوا إلىٰ غُرباء في أرضهم بصورةٍ تراجيديّة. وتختلفُ الأقليّات المُلزمة إقليميًّا تمامًا عن اليهود الأوروبيين في أنها كثيرًا ما طمِحت إلىٰ إقامة وطنها الخاص في صلب الأمّة حيثُ يقيمون، وهو المطمح الذي طرحَ نوعًا مختلفًا جدًّا من التهديد علىٰ سيادة الدّولة. ويتجلّىٰ ذلك في الحركات الانفصاليّة التي قسّمت البلقان ويوغوسلافيا، وفي الصّراع المستمرّ للأكراد في تركيا، وإيران، والعراق. وتطرح الأقليّات غير المرتبطة بإقليم محدود مشكلة من نوع آخر علىٰ سيادة الدّولة، الأمر الذي يتطلّب شكلًا مختلفًا من الفعل السياسيّ. وتقدّم شعوب الأمم الأولىٰ لأمريكا الشماليّة مثالًا مثيرًا في أنّهم كانوا ذات مرة ذوي سيادة إقليميّة، بيد أنّ الكولونياليّة الأوروبيّة والإبادة الجماعيّة تركتهم محرومين من أيّ مطلب حقيقيّ بالسّيادة. وفي بعض الحالات حيث مُنحوا استقلاليّة محدودة، فقد دُمّر نمط حياتهم لدرجة أنّهم يعانون من مصير ربّما يكون أسوأ من مصير الأقليّات الأخرىٰ. وبالتالي، يُجمّد مصطلح الأقليّة بحدّ ذاته أشكالًا مختلفة من التهميش والتداعي مختلفة تاريخيًّا، التي بدورها تحدّد نوع الصّراع السياسيّ الذي يمكن أن تسلكه أقليّة ما من أجل تأمين بقائها الجماعيّ ومنفعتها. وفي الفصول التالية، أتتبّع ملامح أشكال شتّىٰ من سياسة الأقليّات (التي يقوم بها الأقباط والبهائيّون) التي تطرح صنوفًا مختلفة من التحدّي علىٰ الطّابع العلمانيّ-الإسلاميّ للدّولة المصريّة.

الفصل الثاني

أن تكون أو لا تكون أقليّة

حينما كنتُ أجري العمل الميدانيّ في عام ٢٠٠٨، كثيرًا ما كنتُ في حيرةٍ لماذا قلّما صُيغ النّضالُ من أجل المساواة القبطيّة بمصطلحات حقوق الأقليّات، وفي الحالات القليلة التي كان فيها كذلك شُجِبَ باعتباره انتهاكًا للوحدة الوطنيّة. وخلافًا لأرجاء عديدة من العالم حيث تُموضَع (thematized) حقوق الأقليّات من حيث الهويّة اللغويّة، والإثنيّة، والدينيّة لمجموعات ديمغرافيّة شتّىٰ، فإنّ مصطلح الأقليّة في مصر مصطلح محلّ نزاع بشكل عميق. وتصدر الكنسيةُ القبطيّة الأرثذوكسيّة بانتظام تصريحاتٍ بأنّ الأقباط لا يشكّلون أقليّة، مردّدةً تصريحات مماثلة لتصريحات الحكومة المصريّة. ونادرًا ما يُؤطّر نُشطاء حقوق الإنسان العاملون باسم الأقباط عملَهم من حيث النّضال من أجل حقوق الأقليّات. وهذا التّحاشي البيّن للمصطلح يقع في تناقضٍ صارخ مع التقييم المشترك علىٰ نطاق واسع فيما بين الأقباط بأنّهم يعانون من شتّىٰ صنوف التميز المُمنهج. وإذا كان مصطلح الأقليّة في القانون الدّوليّ يُحيل إلىٰ الشعور الجماعيّ للمجموعة بالتهميش علىٰ أيدي الأكثريّة القوميّة، فمن الغريب إذن أنّ مسيحيين أقباطًا كثرًا يبذلون قصارىٰ جهدهم في تجنُّب التسمية [كأقليّة -م]. وكان هذا هو اللغز الذي قادني إلىٰ التنقيب عميقًا في الجذور التاريخيّة للازدواجيّة العويصة التي تلفّ تسمية الأقليّة في مصر اليوم.

أُحلّل، في هذا الفصل، اللحظات الرئيسة في التاريخ المصريّ، منذ الحقبة الكولونياليّة حتىٰ الوقت الحالي، حينما ناقشَ المسلمون والمسيحيّون الأقباط مسألة الأقليّة. وكما آملُ أن أوضّح، علىٰ الرّغم من أنّ هناك تطوّرات فريدة للتاريخ المصريّ قد جعلت المسيحيين الأقباط حذرينَ حيال مصطلح الأقليّة، فإنّ ازدواجيّتهم تُعدّ أيضًا بمثابة تشخيص للمكانة المشحونة بنيويًّا التي تحتلّها حقوق الأقليّات في

حجج الليبراليّة السياسيّة. حيث تُربك حقوق المجموعة المعتقدَ التأسيسيّ لليبراليّ الذي تُعالج فيه الأشكال المستمرّة للتميز الاجتماعيّ بصورة أفضل بمعاملة كلّ الأفراد في نظر القانون علىٰ قدم المساواة بصرف النّظر عن عرْق الفرد، وطبقته، ودينه، أو جنوسته. وهناك عدد من المفكّرين الليبراليين (من بينهم هيغل، وروسّو، وبيرك) الذين أربكهم هذا التقيم للفرد، وشدّدوا بدلًا من ذلك علىٰ موضعة(*) (embeddedness) الفرد في، واعتماده علىٰ، مجموعة من الشّروط الاجتماعيّة والتاريخيّة التي لا مناصَ عنها للازدهار البشريّ. وقد اعتمدَ منظّرو التعدديّة الثقافيّة في التسيعينيّات (مثل ويل كلميكا، وتشارلز تايلر، وإيريس يونغ) علىٰ هذا التقليد للفكر الليبراليّ لصناعة حجّة قويّة من أجل الحقوق المتمايزة علىٰ أساس المجموعة (group-differentiated rights)، متّخذين أمريكا الشماليّة موضع تدخّلهم الأساسيّ(١). بيد أنّ هؤلاء المنظّرين لم يتخلّوا عن التأكيد الليبراليّ علىٰ الفرد؛ عوضًا عن ذلك، فقد جعلوا منه الأساس لمناصرتهم لحقوق المجموعات للأقليّات الثقافيّة. علىٰ سبيل المثال، حاجج ويل كلميكا بأنّ الاستقلاليّة الفرْديّة تتطلّب القدرة علىٰ الحفاظ علىٰ المؤسّسات وسُبل الحياة الثقافيّة للفرد؛ وذلك لأنّ الثقافة توسّع من مساحة الخيارات التي يمكن للفرد أن يختار منها، وتجعل ممارسة الاستقلاليّة أكثر هادفيّةً علىٰ حدٍّ سواء(٢). وقد لاقت هذه المناصرة للحقوق المتمايزة علىٰ أساس المجموعة استنكارًا واسعًا من الليبراليين الذين رأوا فيها إضعافًا، إن لم يكن إنهاءً، لالتزام الليبراليّة التأسيسيّ بالاستقلاليّة الفرْديّة.

إنّ التأييد الحديث لحقوق الأقليّات -سواء اضطّلع به منظّرو التعدديّة الثقافيّة

(*) «الموضعة» هو مصطلح اجتماعيّ-اقتصاديّ يحيل إلىٰ حقيقة كون الذوات تُموضَع اجتماعيًّا دائمًا، ولا تعيش في محض فراغ. وعليه، فإنّ الممارسات والحساسيات والدوافع التي تنتج عن هذه الذوات هي مشروطة بهذه الأفق المموضعة داخله. [المترجم]

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

Kymlicka, *Multicultural Citizenship*; Taylor et al., *Multiculturalism and The Politics of Recognition*; and Young, *Justice and the Politics of Difference*.

(٢) انظر:

Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, esp. chap. 5, Freedom and Culture.

أو عصبة الأمم خلال سنوات ما بين الحربين- ناجمٌ عن الإدراك الأساسيّ بأنّ الدّولة الليبراليّة لا يمكن أن تكون مُحايدة فيما يتعلّق بهويّتها القوميّة، التي هي متجذّرة في ثقافة ودين ولغة أكثريّة السّكان. ولأنّ هذا التحيُّز الأكثرويّ لا يزال غير مُعترفٍ به في قواعد (grammar) المساواة الرّسميّة؛ فإنّ منظّرين من أمثال إيريس يونغ يحاججون بأنّ «العدالة تتطلّب أن تُجْبر السياسة العموميّة بفاعليّة نقص الاعتراف أو الضرر الذي يعاني منه بعضُ أفراد الدّولة بسبب انتمائهم الثقافيّ، وذلك بمنح الأقليّات الثقافيّة حقوقًا خاصّة مثل حقوق اللغة، والإعفاءات المرتكزة إلىٰ الدّين، وحقوق التمثيل وحقوق الاستقلال الذاتيّ[١]».

ومع ذلك، يواجه نضال الأقليّات من أجل المساواة متواليةً من التحدّيات البنيويّة التي قلّما عالجها منظّرو التعدّديّة الثقافيّة. فبالنسبة إلىٰ أقليّة ما، يعني لفت الانتباه إلىٰ مأزقها أنّه يتحتّم أن يُجلي بالضرورة اختلافَها عن هويّة الأمّة، الأمر الذي يُفاقِم الفجوة التي يُنتجها إقصاء المجموعة في المقام الأوّل[٢]. إضافة إلىٰ ذلك، تتطلّب مطالبةُ الأقليّة بالإصلاح أن تُموضَع تابعيّة المجموعة في قوانين الدّولة القوميّة (سواء عبر الفعل الإيجابيّ، والتمثيل النّسبيّ، والحِصص، أو عبر الحماية الخاصّة). وكثيرًا ما يُثير هذا التهمة الأكثرويّة بأنّ الدّولة مُنحازة لأجل الأقليّات، وذلك بانتهاك التزامها بتحقيق المساواة لجميع المواطنين علىٰ قدمٍ واحدة[٣]. وفي حين أنّه لا ريب في أنّ هذا الاتّهام يعبّر عن التفوّق الأكثرويّ، فيدلّ هذا الاتّهام أيضًا علىٰ نسق الحوكمة الذي ينبذ الاختلاف سياسيًّا في الوقت الذي يُبقي عليه اجتماعيًّا.

---

(1) Young, A Multicultural Continuum, 48.

(٢) تطارد هذه المفارقة نضالاتٍ شتّىٰ لتحقيق المساواة المدنيّة والسياسيّة حيث تكون مسألة الاختلاف هدفًا ساميًا، سواء أكان اختلافًا جنوسيًّا أم عرقيًّا أم جنسيًّا. للاطلاع علىٰ تحليل متبصّر لكيفيّة انبثاق هذه المفارقة من التوتّر القائم في الليبراليّة بين الفكرة التجريديّة عن الفرد (كحامل للحقوق) وبين الفكرة الذاتويّة (ككينونة متميّزة وفريدة من نوعها)، انظر: Scott, *Only Paradoxes to Offer*. ولتفصيل هذه المفارقة في سياق فرنسا العلمانيّة، انظر: Fernando, *The Republic Unsettled*.

(٣) يتجلّىٰ ذلك في التحدّيات الهائلة المقدّمة ضدّ سياسات التمييز الإيجابيّ في الولايات المتحدة. وبالمثل، تعرّض توسيع الحكومة الهنديّة للحماية الخاصّة لأقليّات متباينة للهجوم بشدّة بسبب «التحيّز السلبيّ» ضدّ الهندوس.

إنّني أحلّل، فيما يلي، كيف أنّ هذه الألغاز الليبراليّة العلمانيّة قد أمدّت النّضال المسيحيّ القبطيّ من أجل المساواة في مصر منذ بواكير القرن العشرين حتىٰ الآن. ويركّز النصف الأوّل من الفصل علىٰ الحقبة الكولونياليّة المتأخّرة (١٩١١-١٩٢٣)، عندما كانت حالة الأقباط كأقليّة محلّ نقاشٍ بقوّة في العلن. حيث طالبَت شريحة ذات أهميّة من المسيحيين الأقباط آنذاك بتمثيلٍ نسبيّ في الهيئات الحاكمة من أجل ضمانة تمثيل مصالحهم الجماعيّة في الدّولة التي ستكون عمّا قريب ذات سيادة وأكثريّة مسلمة. وقد رفضَ القومويّون العلمانيّون المصريّون (مسلمون ومسيحيّون) هذا الاقتراح علىٰ أساس أنّ السياسة يجب أن تكون خالية من الدّين، وأنّه لا يجد له موطئ قدم في الدستور الأوّل لمصر. وعلىٰ الرّغم من أنّ التأريخ القوميّ المصريّ يمثّل هذا الرّفض باعتباره لحظة عالية من الوحدة الإسلاميّة-المسيحيّة، فإنّني أقرأ هذا الجدال باعتباره علامة علىٰ المأزق الكلاسيكيّ الكامن في قلْب العلمانويّة الليبراليّة: كيف تقصي الدين عن السياسة بينما، في الوقت نفسه، تضعُ القوانين لإصلاح التفاوت الدينيّ!

وأنتقل، في النّصف الثاني من الفصل، إلىٰ تحليل العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة في الحقبة ما بعد الكولونياليّة (١٩٥٢-حتىٰ الحاضر)، وهي الحقبة التي أصبحت الاختلافات الطائفيّة خلالها لا يمكن تخطّيها وغدا هدفُ المساواة الإسلاميّة-المسيحيّة سرابًا آيلًا. والحال أنّ هذا هو سياق الاستقطاب الذي بدأت ضمنه شريحة ذات أهميّة من الأقباط تتبنىٰ تسمية الأقليّة من أجل لفت الانتباه الدّوليّ لمأزقهم. وفي حين أنّ السّياق القوميّ حاسمٌ في فهم إعادة ظهور خطاب حقوق الأقليّات، فإنّ التحوّل الدّوليّ بالقدر نفسه من الأهميّة منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر التي قد جلبت اهتمامًا كبيرًا لوضع الأقليّات في الشّرق الأوسط. إنّني أحلّل هذا الانتقال عبر التركيز علىٰ الفاعلين الجيوسياسيين الأساسيين الذين هم مسئولون عن جلب المأزق القطبيّ إلىٰ السّاحة العالميّة، بمن فيهم الحركة الإنجيليّة الأمريكيّة والحكومة الأمريكيّة. والخلاصة، إني آملُ أن أبرهن بأنّه في حين أنّ الصّراع الإسلاميّ-القبطيّ في مصر اليوم هو مشكلة قوميّة، فإنّه تُشكّله أيضًا بصورة حاسمة المواجهة الحضاريّة بين المسيحيّة والإسلام التي تستدعي، بالنسبة إلىٰ مصريين كثر،

التاريخَ الطويل للهيمنة التبشيريّة والكولونياليّة في المنطقة.

الأقليّة: ماذا في المصطلح؟

حينما نقّبتُ خلال العمل الميدانيّ في الجذور التاريخيّة للرّفض المصريّ لمصطلح الأقليّة، كان مُحاوريَّ [جمع مُحاوِر -م] في كثير من الأحيان يشيرون إلىٰ ثورة ١٩١٩ عندما توحّد المسلمون والمسيحيّون تاريخيًّا تحت راية حزب الوفد لمعارضة الحكم الكولونياليّ البريطانيّ[1]. يَسرد التأريخُ القوميّ المصريّ ثورة ١٩١٩ باعتبارها حدثًا فاصلًا عندما وُضِعت الاختلافات الدينيّة جانبًا من أجل تصوّر مستقبلٍ جماعيّ يمكن فيه أن تؤمّن فيه المواطنة، باعتبارها معارِضةً للانتماء الدينيّ أو المحسوبيّة الأوروبيّة، لكلّ المصريين علىٰ قدم المساواة. إذ كان مصطلح الأقليّة، في أذهان القوميين المعادين للكولونياليّة آنذاك، أداة مثاليّة لسياسة فرّق-تَسدْ التي اتّبعها البريطانيّون في المُستعمَرات. ونُظِرَ إلىٰ التوزيع البريطانيّ للمقاعد الخاصّة للمسيحيين، واليهود، والبدو في الجمعيّة التشريعيّة عام ١٩١٣ كدليل علىٰ ذلك[2]. تُقدّم المؤرّخة المصريّة سميرة بحر (Samira Bahr) تصوّرًا مؤثّرًا ومميّزًا لثورة ١٩١٩ علىٰ النحو الآتي:

كان الوفدُ جبهة موّحدة مؤلّفة من مسلمين ومسيحيين أثبطوا الحسابات السياسيّة البريطانيّة، وكانت الحركة الوطنيّة قادرة علىٰ صدّ العوائق التي أغرقت الهندَ في لُجّ الدّماء عندما كان المسلمون والهندوس في مرحلة حاسمة في نضالهم ضدّ الكولونياليّة ... إذ كان الشعبُ المصريُّ [قادرًا علىٰ] توحيد الجبهة المشتركة

(١) استمدّ حزب الوفد اسمه من الكلمة العربيّة: الوفد، بحيث تشير إلىٰ الوفد المصري الذي أراد حضور مؤتمر باريس للسلام عام ١٩١٩ للمطالبة بالاستقلال المصريّ. وقد أشعل اعتقال سعد زغلول، زعيم الحزب، مع اثنين من أعضائه، الاحتجاجات التي غدت تسمّىٰ ثورة ١٩١٩. وتمّ استعادة النّظام فقط بعد أن أُفرج عن زغلول وسُمح له بالمغادرة إلىٰ فرنسا ١٩١٩. لقد لعبَ الوفدُ دورًا بارزًا في صياغة دستور ١٩٢٣، وظلّ الحزبُ الأكثر تأثيرًا علىٰ مدار الثلاثينيّات. وقد حلّ الرئيس جمال عبد النّاصر الحزبَ في عام ١٩٥٢.

(٢) كانت هذه هي المرّة الأولىٰ في تاريخ مصر الحديثة التي أُسّست فيها جمعيّة تشريعيّة تقوم علىٰ مبدأ تمثيل الأقباط. انظر: البشري، **المسلمون والأقباط**، ص١٤٤-١٤٥.

الواحدة بصورة متجانسة وجُسِّد ذلك في شعار «الدين لله والوطن للجميع»، الذي راجت شعبيّته حتىٰ الآن إلىٰ حدّ كبير[١].

ولا يزال كثيرٌ من المسلمين والمسيحيين اليوم يشيدون بهذه الصورة لمصر المتّحدة الخالية من الانقسامات الدينيّة، وتمّ التمسّك بها بقوّة مرّة ثانية أثناء احتجاجات عام ٢٠١١ التي أطاحت بنظام مبارك[٢].

وعلىٰ الرّغم من قوّة هذه السرديّة القوميّة، تبيّن مراجعة سريعة للنّقاشات العموميّة في السنوات العشر السابقة علىٰ ثورة ١٩١٩ عن دولةٍ أكثر شقاقًا وإثارةً للنّزاع. وبالفعل، في بواكير مارس ١٩١١، نَظم المسيحيّون الأقباط مؤتمرًا عموميًّا (المعروف باسم المؤتمر القبطيّ الأوّل) الذي أفصحَ عن مجموعة من المطالب باسم «الأمّة القبطيّة»، بما في ذلك قانون انتخابيّ جديد من شأنه أن يؤمّن التمثيل القبطيّ في الهيئات الحاكمة، والتوزيع العادل للأموال العامّة لدعم المؤسّسات القبطيّة (المدارس، والآثار، والمحاكم)، وأن يُعلَن يوم الأحد كعطلة وطنيّة[٣]. ولم يكن مصطلح الأقليّة قد نال جاذبيّة بعدُ، إلّا أنّ الشعور بأنّ الأمّة القبطيّة قد تمّ تحويلها كان متماشيًا مع المعنىٰ النّاشئ لمصطلح الأقليّة في الخطاب القانونيّ الدّوليّ؛ إذ إنّه عبّر

---

(١) بحر، الأقباط في الحياة السياسيّة المصريّة، ص٧٤.

(٢) أوجز سامر سليمان (المتوفّىٰ ٢٠١٣)، الناشط والمثقف القبطيّ البارز، هذا الشعور لي علىٰ النحو التالي: «تعلمينَ أنّ للأقباط تاريخًا طويلًا وبارزًا في تشكيل مصر الحديثة. وحينما يقول النّاس إنّنا كان لدينا ثورة في ١٩٥٢، أقول لا، فذلك كان نتيجة لثورة ١٩١٩. لقد كان الأقباط رموزًا بارزة في هذه الثورة. لكن الحال ليس شبيهًا بالموازنة في لبنان. فقد تواطئوا مع الكولونياليّة الفرنسيّة. أمّا الأقباط، فلم يتواطئوا مع الكولونياليّة البريطانيّة؛ لأنّنا نظرُ أنفسنا دائمًا كمصريين أولًا ... ومبدأ الوحدة كأمّة هو أملنا الوحيد. ولا يمكننا التخلّي عن هذا المبدأ، الحال فقط أنّه في سياق الدّولة القوميّة تصبح غاية الوحدة ممكنة عبر الاختلاف». من مقابلة شخصيّة معه، في القاهرة، ٢٠٠٨.

(٣) كان الداعي الفوريّ للمؤتمر القبطيّ هو مقتل رئيس الوزراء بطرس غالي، الذي كان قبطيًّا وعيّنه الخديويّ بالتعاون مع المكتب الكولونياليّ البريطانيّ. للاطّلاع علىٰ وجهات نظر متباينة حول مقتله، انظر:

Behrens-Abouseif, Political Situation of the Copts, 197; and Seikaly, Prime Minister and Assassin.

عن حسّ جماعيّ بعدم التحرّر الذي اقتضىٰ بأن تعالج الدّولة الأشكال المستمرّة للتفاوت الدينيّ[1].

وقد عارضَ المكتب الكولونياليّ البريطانيّ، والعاهل المصريّ (الخديويّ)، والكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة جميعهم المؤتمرَ القبطيّ. وتمّ تحويط الكنيسة في صراع ضدّ المجلس القبطيّ المِلّيّ، وهو مجموعة من النّخب القبطيّة المؤثّرة التي سعت إلىٰ تأسيس سيطرة علمانيّة عظمىٰ علىٰ الشئون المِليّة القبطيّة والذين كانوا في طليعة المؤتمر القبطيّ[2]. وقد وصفت الصّحف البارزة المؤتمر باعتباره «مؤامرة ضدّ الوطنيّة والوحدة الوطنيّة»، نافيةً التهمة القبطيّة حول التمييز بالإشارة إلىٰ تمثيلهم الزائد في قطاعات الوظائف العامّة[3]. أمّا بالنسبة إلىٰ المطلب القبطيّ بالتمثيل النّسبيّ في الدوائر الحاكمة، فقد ارتأت مقالة نُشرت في صحيفة **المؤيّد** اليوميّة أنّ «مصر كانت

---

(١) من اللافت أنّ مصطلح الأقليّة لم يرد ذكره مرّة واحدة في المحاضر المنشورة عقب المؤتمر القبطيّ الأول. انظر: حبيب، **المؤتمر القبطيّ الأول**. أمّا مصطلح الأمّة القبطيّة، فقد كان متداولًا منذ أواخر القرن التاسع عشر علىٰ أقلّ تقدير، كما يتجلّىٰ في كتابات يعقوب نخلة روفيلة، المصلح القبطيّ البارز ومؤلّف كتاب **تاريخ الأمّة القبطيّة**.

(٢) تألّف المجلس المليّ، المؤسّس في عام ١٨٧٤، من أعضاء من الأرستقراطيّة القبطيّة ومن النخب مالكة الأراضي. وكان هدفهم يرمي إلىٰ إصلاح البنية الإكليريكيّة للكنيسة بتقييد دول الإكليروس في التحكّم بقانون الأسرة القبطيّ وإدارة المؤسّسات والمدارس القبطيّة. وعارض البابا القبطيّ والمجمع المقدّس المجلسَ المليّ، وحاولوا حلّه علىٰ مدار القرن التاسع عشر. ولم يتأتّ الأمر حتىٰ مجيء منتصف القرن العشرين حيث نجحت الكنيسة في التشديد علىٰ سيطرتها علىٰ المجلس (انظر أدناه) والاستحواذ علىٰ العضويّة داخل بنيتها الكنسيّة. للاطّلاع علىٰ مناقشة ثاقبة للصراع بين رجال الدين والعلمانيين الأقباط، انظر: يعقوب نخلة، **تاريخ الأمّة القبطيّة**. و

El-Khawaga, The Laity at the Heart of the Coptic Clerical Reform; and Seikaly, Coptic Communal Reform.

(٣) الاقتباس من الشيخ علي يوسف، رئيس تحرير **المؤيّد** وزعيم حزب الإصلاح الدستوريّ. *The Copts of Egypt*، 56. والحال أنّ عددًا من الكتّاب الإسلاميين في الماضي والحاضر ينازعون هذا التقييم. مثلًا، يكتب طارق البشري، القاضي والمؤرّخ المصريّ البارز، أنّه «رغم الاتهام القائل إنّ المؤتمر القبطيّ كان انشقاقًا بمعزل عن الوحدة الوطنيّة، فإنّ كلّ أو غالبيّة هؤلاء الذين شاركوا فيه مخلصين في تعزيزه ... وفي خدمة المصلحة المشتركة للمجموع». البشريّ، **المسلمون والأقباط**، ص١٠٥.

دولة مسلمة منذ زمن الفتح الإسلاميّ الذي أرسىٰ الحكم الإسلاميّ منذ ثلاثة عشر قرنًا. ومن حقّ الأكثريّة، التي تشملُ حاليًا ٩٢ في المائة من نسبة السّكان، أن يكون الحاكم المُختار ممثّلًا رسميًّا للخليفة [المسلم]»(١). لقد كان هذا البيانُ استيهامًا [فانتازيا -م] في أحسن أحواله؛ لأنّ مصر لم تكن في تلك المرحلة ترضخ تحت السيطرة البريطانيّة الفعليّة فحسب، وإنّما لم يمارس «الخليفة» المُفترَض (إشارة إلىٰ السّلطان العثمانيّ) أيّ سيطرة علىٰ مصر وكانت الإمبراطوريّة العثمانيّة علىٰ وشك الانحلال. وقد كثّفت مثل هذه البيانات الخوف في أوساط الأقباط من أنّ المسلمين قصدوا تمامًا استغلال تفوّقهم العدديّ لتدعيم تفوّقهم الدينيّ ما قبل الحديث.

ردّ الأقباط علىٰ المزاعم الإسلاميّة الإقصائيّة بمزاعم خاصّة بهم مُرسَّخة في اقتران النّسب، والدّم، والأرض الذي موضعَ الأقباط كورثاء مباشرين للفراعنة القُدامىٰ وموضعَ المسلمين كغزاة أجانب. وردًّا علىٰ تصريح جريدة **المؤيّد**، أكّدت جريدة **الوطن** القبطيّة علىٰ أنّ «الأقباط هم المصريّون الحقيقيّون. وإنّهم الأسياد الفعليّون للدولة. وكلّ الذين وطأت أقدامهم الأرضَ المصريّة، عربًا كانوا أو أتراكًا أو فرنسيين أو برطانيين، ليسوا سوىٰ غزاة. فالأقباط هم منشئو هذه الأمّة . . . وكلّ مَن يُطلق علىٰ هذا البلد بلدًا إسلاميًّا يستخفّ بحقوق الأقباط ويسيء إليهم في وطنهم. ولن يقبل أحدٌ منهم بهذا الأمر»(٢). كان هذا الرأي متطفّلًا علىٰ نظريات العرْق الأوروبيّة واليوجينيا التي عمّمها علماء المصريّات (Egyptologists) البريطانيون والفرنسيون، وهي النّظريات التي حظيت بمريدين كُثر في أوساط المنشّقين الأقباط(٣). فقد مثّل علماء المصريّات المبكّرون الأقباطَ كعرْق أهْليّ (indigenous) عانىٰ من تعدّيات سالِبة علىٰ مدىٰ قرون من قِبل أعْراق بربريّة أتت من أطراف سيناء. وكان المتطفّلون هم «الأنواع العبريّة» الذين كانوا علىٰ رأس تلك الأجناس، وهم السّلفُ المزعوم للعرب

(١) المؤيّد، «المؤتمر القبطيّ ومطالب الأقباط»، ٣ أبريل، ١٩١١، ٢٩.

(2) Quoted in Behrens-Abouseif, Political Situation of the Copts, 195-96.

(٣) آنذاك، اعتنق القوميّون العلمانيون المصريون (مثل طه حسين وسلامة موسىٰ) أيضًا الفكرة القائلة إنّ المصريين القدماء كانوا عرقًا واعتبروا الحضارة الفرعونيّة أكثر أهميّة لدستور المصريين من الحضارة الإسلاميّة، انظر:

Sedra, Copts and the Millet Partner- ship, 11.

المُحدثين، الذين لوّثوا طهارة «العرْق المصريّ القديم» عبر تزاوج وتمازج الأجناس[(١)]. وبالنسبة إلىٰ فريق، فقد تُرجمَ هذا الفهم للتاريخ المصريّ إلىٰ انتداب لتحرير وطنهم من قبضة المسلمين العرب.

ورغم أنّ هذا المنظور حظيَ بدعم واسع فيما بين الجمعيّة التبشيريّة المسيحيّة الإنجيليّة (CMS)، فقد عارضه القنصلُ البريطانيّ العامّ في ذلك الحين، وهو السير إلدون جروست (Sir Eldon Gorst) (١٩٠٧-١٩١١). وحذّر جروست من أنّ الأقباط يجب ألّا يُعاملوا كجماعة متميّزة عرْقيًا وأنّ سلطة النّخب القبطيّة يجب ألّا يُبخس قدرها[(٢)]. وأثارَ ذلك ردَّ فعلٍ منظمًا ضدّ جروست في الصحافة البريطانيّة. إذ حشدَ كرياكوس ميخائيل، الصحافيّ البريطانيّ البارز في لندن، حملة واسعة النّطاق، وذلك بالتنسيق مع الكنيسة الإنجيليّة والجمعيّة التبشيريّة المسيحيّة الإنجيليّة، لإرسال برقيّات ورسائل إلىٰ البرلمانيين البريطانيين لحشد الدعم من أجل «المسألة القبطيّة»[(٣)]. حيث حاججَ ميخائيل بأنّ الأقباط كانوا قادرين علىٰ صوْن نقائهم العرْقيّ بسبب التزامهم بزواج الأقارب، محافظين علىٰ «نقاء دمهم من الامتزاج مع العرب شبه البربريين والأكراد المتوحّشين . . . [الذين أدخلوا] إباحيّة الحياة الأسريّة المحمّديّة . . . في البلاد»[(٤)]. فتوصيف الأقباط باعتبارهم عرْقًا جعلهم في التعداد السّكانيّ عام ١٩١٧، وبذاك بقيَ حتىٰ عام ١٩٥٩، عندما حلّت تسمية الطائفة محلّه[(٥)].

---

(1) Bayly. Representing Copts and Muhammadans. 172-73. See also Sedra. Imagining an Imperial Race; and Reid. *Whose Pharaohs*?

(٢) لقد أصدر جروست تقريرًا أظهرَ أنّه رغم كون الأقباط يمثلون ٣% من السكّان، إلّا أنّهم شكّلوا نسبة ٣٠٪ من المصريين المتعلّمين وسيطروا علىٰ نسبة ١٩٪ من الاقتصاد. Behrens-Abouseif. Political Situation of the Copts.198.

(٣) من الجدير بالذّكر أنّ الجمعيّة التبشيريّة نجحت في نهاية الأمر في تشويه سمعة جروست في ذهن الرأي العام البريطانيّ بسبب افتقاره المزعوم للتعاطف من إخوته المسيحيين. انظر:
Bayly. Representing Copts and Muhammadans. See the discussion of Mikhail s campaign in Ibrahim. *The Copts of Egypt*. 46-48.

(٤) تجده في:
Bayly. Representing Copts and Muhammadans. 173.

(5) Shami. *Aqalliyya* Minority in Modern Egyptian Discourse. 160.

وفي حين أنّ كثيرًا من هذا التاريخ معروفٌ فيما بين علماء مصر، فإنّني أودّ أن ألقي الضوءَ على أهمّيته في ضوء الحجج والأسئلة الكامنة في قلْب هذا الكتاب. **أولًا**: لاحظْ أنّ المطالبة بحقوق الأقليّات (أو معارضتها)، في مصر الحديثة، كانت متشابكة مع النّضال في سبيل السيادة القوميّة، ولم تكن مستقلّة بتاتًا عن المفاهيم والممارسات والسياسات التي روجتْها القوى الغربيّة. وكما يُوضّح الجدال الذي عرضته أعلاه، فإنّ الخطابات الدينيّة الغربيّة والعلمانيّة كانت حاسمة في بناء مشكلة الأقليّات في مصر. حيث أصبح المخيال السياسيّ للأقباط والمسلمين على حدّ سواء في مطلع القرن العشرين مُشبعًا بالتوصيفات الأوروبيّة للإسلام وللمسيحيّة. ومثلما دعَم الخطابُ الأوروبيّ حول العرْق واليوجينا الزّعمَ القبطيّ بالنقاء العرْقيّ، كان التصوير الغربيّ للإسلام كدين بربريّ وغير متحضّر هو الرقاقة التي حيكت ضدّها تصريحات المجد الإسلاميّ. وبالمثل، كانت الحقيقة القائلة إنّ مصير «المسيحيين الشرقيين» قد خِيط بشكلٍ يتعذّر محوه للعطيّة الأوروبيّة منذ القرن الثامن عشر حاسمة في الكيفيّة التي مفصلَ بها الأقباطُ قضيّتهم، وفي الكيفيّة التي بها عارضها المسلمون، والتي انتقدَ بها القوميّون المصريّون إعطاء الحقوق للأقليّات. وخلاصة القول أنّه لا تُفهم أيٌّ من هذه المواقف دون تقدير كافٍ للسّلطة التي بذلتها الحكومة البريطانيّة الكولونياليّة، والمبشّرون، والرأيُ العامّ الأوروبيّ في تشكيل فهم المصريين لأنفسهم وفي تشكيل مجال الفعل السياسيّ الذي عملوا ضمنه.

ثانيًا: أودّ أن ألفت الانتباه إلىٰ حقيقة أنّ الضغوط الليبراليّة وغير الليبراليّة المتأصّلة في الأيديولوجيا القوميّة قد صبغت فهم المسلمين والمسيحيين لذواتهم وإدراك كلّ منهما للآخر. ومع أن خطاب السيادة الوطنية أنتجَ أفضل المُثل التي تلتصقُ بهذا العصر -تقرير المصير، المساواة أمام القانون، الحكومة التمثيلية-، إلا أنّه ولّدَ كذلك أشكالًا جديدة من الفروقات والإقصاءات، وعلىٰ رأسها التأكيدات القبطيّة علىٰ النّقاء العرقيّ بالإضافة إلىٰ المطالب الإسلامية بالحكم الأكثرويّ[1]. وأنتجت أيضًا

(١) كان الادّعاء الإسلاميّ بالتفوقيّة الأكثرويّة مختلفًا تمامًا عن منطق التفاوت الإسلاميّ-المسيحيّ في الإمبراطوريّة العثمانيّة، حيث لم تتظاهر الدّولة بتمثيل الشعب أو بالتعامل مع الأديان كافّة علىٰ قدم المساواة. فخطاب السيادة الشعبيّة والحكومة التمثيليّة، علىٰ الرّغم من أنّه مبنيّ علىٰ مبدأ المساواة =

أيديولوجيا القرابة الوطنيّة التي عزّزت وعدَ المساواة الرّسميّة للجميع أشكالًا من الهويّة الدينيّة-الثقافيّة التي كانت أكثر إقصائيّة بكثيرٍ من التراتبيّات التي سعت إلىٰ تقويضها. وكانت المساواة المدنيّة والسياسيّة بوصفها الحقّ السياديّ للشعب لم تتمّ مناقشتها بعدُ، لكن حينما نُوقشت في أثناء صياغة الدستور المصريّ الأوّل في عام ١٩٢٣، فقد بُنيت علىٰ ازدواجيّة هذا التحيُّز والوعد الحديثيْن.

هل يُمكن تمثيل الأقليّات؟

حينما منحت بريطانيا الاستقلالَ الجزئيَّ إلىٰ مصر في عام ١٩٢٢، تمثّل التحدّي الأوّل الذي واجهه المسيحيّون الأقباط في كيفيّة الانتقال، بأفضل السُّبل، من ماضٍ كانوا فيه غير متساوين مع المسلمين إلىٰ حاضرٍ جعلَ «المواطنة» مقياس العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة[1]. وقد تمثّل التحدّي، بالنسبة إلىٰ الأقباط الذين تبنّوا وعد المساواة المدنيّة والسياسيّة، في كيفيّة بناء مستقبلٍ من شأنه أن يحطّم التفاوتات التاريخيّة الماضية دون تشييء[*] (reifying) اختلافهم عن الأكثريّة المسلمة. وبدت تسمية الأقليّة مُشرعةً البابَ أمام هذا المستقبل، بينما توعّدت المساواة السياسيّة الرّسميّة بدفن التفاوتات الدينيّة السابقة والحاضرة دون إنصافٍ كافٍ. وبدا الميل الأكثرويّ لشكلٍ برلمانيّ للحكومة قابلًا لتكريس الامتياز الإسلاميّ ما قبل الحديث في ظلّ نظامٍ علمانيّ جديد[2]. فقد نظرت اللجنة الدستوريّة في عام ١٩٢٣ في

= لجميع المواطنين، إلا أنّه يُمكن أيضًا من الشوفينيّة الأكثرويّة التي لم يسبق مثلها تاريخيًا في عنفها وتفرّدها. حول هذه النّقطة، انظر: Mann, *The Dark Side of Democracy*.

(١) رغم حصول مصر علىٰ الاستقلال الرّسميّ، واصلَ البريطانيون احتلال مصر عسكريًّا وتحكّموا في شئونها السياسيّة والماليّة والإداريّة حتىٰ عام ١٩٥٢. وقد تعاونت الملكيّة المصريّة (١٩٢٢-١٩٥٢) مع البريطانيين وعارضت الحركة المعادية للاستعمار التي قادها حزب الوفد. ولم تُعطّل الامتيازات البريطانيّة إلّا مع انقلاب الضباط الأحرار في ١٩٥٢ في نهاية المطاف، ولم تُغادر القوات البريطانيّة إلّا في عام ١٩٥٦.

(*) التشييء مصطلح يشير إلىٰ سيرورة تجريد المصطلح أو الفكرة أو الأشخاص والجماعات إلىٰ شيء ثابت، واختزالها فيه. [المترجم]

(٢) لقد واجهت الأقليّة المسلمة في الهند تحدّياتٍ مماثلةً، إلّا أنها كانت قادرة علىٰ التفاوض مع البريطانيين لإنشاء دوائر انتخابيّة مستقلّة في الأراضي ذات الأكثريّة المسلمة. وكما هو مسلَّم به علىٰ نحو واسع، =

المقترحيْن اللذين عالجا الوضع غير المتساوي للأقليّات القوميّة. حيث اقترحَ خيارٌ أن يستبقي المسيحيّين واليهود والبدو علىٰ درجة معيّنة من السيطرة الإداريّة علىٰ مؤسّساتهم المِليّة. ودافعَ المُقترحُ الآخر عن منح الأقليّات تمثيلًا نسبيًّا في البرلمان (مجلس النوّاب)، وذلك إمّا عبر انتخاب شعبيّ أو عبر تعيين إداريّ أو تشريعيّ(١). وبينما كانت الجماعات اليهوديّة والبدويّة جزءًا من النّقاش، فقد كان النّقاش عن المسيحيين الأقباط، باعتبارهم الأقليّة الأكبر والأكثر فعاليّة، الذين احتلّوا مركز الصدارة.

وفي البداية، من المهمّ ملاحظة أنّ كلّ الممثلين في النّقاش قد واجهوا التحدّي المستحيل لكيفيّة معالجة أشكال التراتبيّة الدينيّة في النظام السياسيّ والقانونيّ الذي تحاشىٰ الاختلاف الدينيّ. فمن ناحية، تعني المساواة السياسيّة والمدنيّة أمام القانون أنّ الدولة عليها أن تكون غير مكترثةٍ بالانتماء الدينيّ لمواطنيها. ومن ناحيةٍ أخرىٰ، بواقع أنّ الاختلافات والتراتبيّات الدينيّة قد بَنْيَنت المجتمع، فقد طُلبَ من قانون الدّولة أن يدير هذه الاختلافات والتراتبيّات ويعالجها. فكيفَ يمكن لدولةٍ سعت إلىٰ إزالة التراتبيّة الدينيّة أن تقوم بذلك دون جعْل الاختلاف الدينيّ جزءًا من معجمها السياسيّ؟ وقد انبثقت المعضلةُ الثانية من العلاقة الدائريّة بين الأمّة والدّولة. فهل كانت الدّولة متعالية علىٰ الأمّة أم أنّ الأمّة هي التي شكّلتها؟ وإذا كانت الأمّة قد شكّلت الدّولة، فهل يجب إذن علىٰ قانونها ألّا يعكس خصوصيّتها الثقافيّة والدينيّة والإثنيّة؟ إذ أحاطَ المشكل التقنيّ لتمثيل الأقليّة النسبيّ، فيما يبدو بواقع الأمر، السؤالَ الأكثر عمقًا المتعلّق بكيفَ يمكن تدارك التفاوت الدينيّ في دولةٍ من المفترض فيها أن تكون قوانينها غير مكترثةٍ بالدّين؟

= وفّر ذلك الأساسَ للتقسيم ما بين الهند وباكستان. حيث حكمت كلّ منهما أكثريّة حاسمة من الهندوس والمسلمين. للاطّلاع علىٰ تحليل مقارن لموقف الأقباط في مصر والمسلمين في الهند تحت الحكم البريطانيّ، انظر:

Bayly, Representing Copts and Muhammadans.

(١) توجد أيضًا اختلافات في النماذج المقترَحة لضمانة التمثيل النّسبيّ في البرلمان. للاطّلاع علىٰ طريقتين مشهورتين في معالجة الإشكال، إحداهما لمحمود عزمي والأخرىٰ لتوفيق دوس، انظر: «كيف تمثّل الأقليّات في البرلمان»، الوطن، ٢٥ نيسان/أبريل، ١٩٢٢.

لقد تضمّنت المادّة الرّابعة المقترحة من الدّستور الجديد حقوقًا متساوية لأقليّات مصر الدينيّة والإثنيّة واللغويّة، لكنّها منحتهم أيضًا استقلاليّة علىٰ مؤسساتهم المِليّة[1]. وكما أشرتُ أعلاه، كان الرأيُ الصاعدُ فيما بين القومويين المصريين هو أنّ تسمية الأقليّة وفكرة التمثيل النّسبيّ كانتا خدعتين كولونياليّتين. وحينما حاول البريطانيّون أن يؤمّنوا وضعهم في الدستور الجديد باعتبارهم «الحماة الرّسميين» للأقليّات المصريّة، فقد رُسِّخَ هذا الانطباع مزيدًا. وقد صاغ عبد اللطيف المكباتي، وهو عضو بارز في اللجنة الدستوريّة، اعتراضَه علىٰ المادّة الرّابعة علىٰ هذا النّحو: «لستُ موافقًا علىٰ أنّ نصّ دستورنا ينبغي أن ينوّه بوجود الأقليّات. فإذا كانت الحقوق المنصوص عليها في هذه المادة تم إقرارها بالفعل لجميع المواطنين المصريين عمومًا، فقد يُستخدم مثل هذا الحكم إذن ضدّنا ويُقدّم فرصةً للتدخّل الأجنبيّ»[2]. وبالمثل، أعلنَ رئيس المحكمة حسين رشدي بحزم أنّه «انسجامًا مع مبادئ الدستور، غدت هذه الأقليّات تحت حماية كاملة من القوانين الأساسيّة لمصر. ولا يوجد مكان ههنا للإجراء الإنجليزيّ الخاصّ لحماية الأقليّات، ولا يجوز لأيٍّ كان أن يتدخّل في الشئون الداخليّة لمصر»[3]. ورغم أنّ هذا الشعور كان مشتركًا علىٰ نطاق واسع، فمن الجدير بالذكر أنّ الامتيازات الخارجة عن الحدود الإقليميّة التي تمتّع بها الأوروبيّون استمرّت حتىٰ إلغائها الرّسميّ مع مرور اتفاقيّة مونترو عام ١٩٣٧.

حاول توفيق دوس، العضو البارز في الجمعيّة الدستوريّة الذي لعب دورًا مهمًّا في المؤتمر القبطيّ عام ١٩١١، أن يفصل مصير الأقليّات عن الإرث الكولونياليّ وقدّم

(١) تنصّ المادة الرابعة علىٰ أنّ: «لهؤلاء الذين يحملون الجنسيّة المصريّة وهم من أقليّات عرقيّة أو دينيّة أو لغويّة حقّ المعاملة والأمان نفسيهما قانونًا وواقعًا اللذين يتمتّع بهما المواطنون المصريّون الآخرون. وإنّ لهم بالأخصّ الحقوق نفسها كما للآخرين في تأسيس أو إدارة أو الإشراف علىٰ نفقاتهم في إدارة المنظّمات الخيريّة أو الدينيّة أو الاجتماعيّة أو المدارس أو المؤسسات التعليميّة الأخرىٰ وحقّ أن يستعملوا فيها لغتهم الخاصّة وممارسة شعائرهم الدينيّة بحريّة». الشريف، **علىٰ هامش الدستور**، ١٦.

(٢) السابق، ١٦.

(٣) السابق. وقد ذهبت اللجنةُ أبعد من ذلك وقرّرت إلغاء الامتياز البريطانيّ لحماية المواطنين الأجانب المقيمين (اليونانيين، والأرمن، والإيطاليين) القائم منذ بداية الحكم الكولونياليّ.

تأويلًا قوميًّا. وأيّد دوس تأمين تمثيل الأقليّات عبر انتخابات شعبيّة (بدلًا من التعيين الإداريّ) تتناسب مع نسبتهم من السّكان[1]. وحاججَ بأنّ تبنّي هذا الإجراء من شأنه ألّا يجلب التدخّل الكولونياليّ، وإنّما يحمينا منه[2]. وإن لم تضمن الحكومة أن عددًا معيّنًا من مرشّحي الأقليّات يُدرجون على القائمة الانتخابيّة، فإذن، كما علّلَ دوس، قد تشعر مجموعات الأقليّة، حقًّا أم باطلًا، بأنّ حقوقهم قد انتُهكت، وبذاك يفتح هذا شرخًا في صلب الدّولة ويشجّع القوىٰ الغربيّة علىٰ أن تتوسّط لصالح الأقليّات. وكان استبعاد مثل هذا الخيار من المنفعة الوطنيّة لمصر، وذلك عن طريق العناية بالقضيّة داخليًّا. وكما حاجج دوس، كان وجود ممثّلي الأقليّات ضمن الهيئات الحاكمة وسيلةً أيضًا لمعالجة همومهم عند تشكيل السياسة العموميّة؛ لأنّ الأكثريّة لم تكن دائمًا علىٰ وعيٍ بمثل هذه الإشكالات وقد تغفلها، وإنْ عن غير قصد[3].

واللافت للنّظر أنّ الهويّة الدينيّة للمناصرين لم تكن تُحدّد دعمهم أو معارضتهم لمبدأ تمثيل الأقليّات. فيوسف قطّاوي باشا، الممثّل اليهوديّ في اللجنة الدستوريّة، دعّمَ «دوس»، كما فعلت الأبرشيّة الإنجيليّة في مصر، والمجلس القبطيّ المِليّ، والجمعيّة الخيريّة القبطيّة، وهي المنظّمة الخيريّة القبطيّة البارزة حينذاك[4]. وظلّ موقف ممثّل الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، الأنبا يؤانس، موقفًا غامضًا، إلّا أن الأساقفة الأقباط من الأبرشيّات المهمّة في مصر كتبوا خطابات داعمة لفكرة تمثيل

(١) من المهمّ الإشارة إلىٰ أنّ النقاش حول التمثيل النسبيّ قد شرع إلىٰ حدّ بعيد قبل تشكيل اللجنة الدستوريّة؛ إذ كانت جريدة **الوطن** نشرت بالفعل موادَّ تناقش مزاياه. ومع ذلك، لاقت الإشكاليّة اهتمامًا واسعًا بمجرّد أن قدّم توفيق دوس الفكرة في مداولات اللجنة وجعلها قضيّته في الصحافة، التي أثارت بدورها استجابة عامّة واسعة. لخلفيّة هذا النقاش، انظر: البشري، المسلمون والأقباط، ٢١٦.

(٢) «تمثيل الأقليّات في مجلس النواب والشيوخ»، الوطن، ١٠ مايو/أيار، ١٩٢٢.

(٣) هامش علىٰ الدستور، ١٨-٢٠.

(٤) كان يوسف قطّاوي باشا (١٨٦١-١٩٤٢) رجلَ أعمال قويًّا وثريًّا، وشغل منصب رئيس مجلس الجالية اليهوديّة السفارديم في القاهرة من عام ١٩٢٤ إلىٰ عام ١٩٤٢. ومن الجدير بالذكر أنّه عندما أُسست دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨، تبنّىٰ مجلس الجماعة اليهوديّة في القاهرة موقفًا معاديًا للصهيونيّة. انظر: *The Dispersion of Egyptian Jewry*, 45.

الأقليّات[1]. وجاءت المعارضة الأكثر تأثيرًا لمقترَح دوس من المصريين العلمانيين (مسلمين ومسيحيين).

قدّم عبد الحميد بدوي، العضو البارز في اللجنة الدستوريّة، حجّة قويّة لإبقاء التمايزات الدينيّة خارج السياسة، محاججًا بأنّ «الممثّل [النائب] عند تولّيه المنصب يجب أن يمثّل الأمّة لا كيانًا خاصًا أو طائفة»[2]. فانتخاب الممثّلين بناءً على انتمائهم الدينيّ من شأنه ليس وحسب أن ينتهك مبدأ حياديّة الدّولة وإنّما أن يبوّئ الاختلاف الدينيّ في قلْب السياسة. يتوافق معتقد بدوي مع التصوّر الليبراليّ للمواطن باعتباره فردًا مجرّدًا، محرومًا من خصوصيّته ومتساويًا مع الجميع أمام القانون. لكن، كيف عالج القانونُ التفاوتاتِ التاريخيّةَ التي كانت قائمة بين المسلمين وغير المسلمين دون مساومة هذه المثاليّة المجرّدة؟ اقترحَ بدوي، ردًّا على هذا السؤال، قطيعة نهائيّة بين الماضي السّلطويّ الجائر ومستقبلٍ ديمقراطيّ حُرّ يُقدِّر للاختلافات الدينيّة فيه أن تكون مندرسةً:

نعلمُ جميعًا أنّ النّظام الذي ورثناه من الماضي كان نظامًا أميريًّا وقد عِشنا تحت سلطة الراعي/الأب و[تقلّبات] رحمته وعطفه. وحينما قَدِمت الحقبة الجديدة، مرتكزةً إلى الحقوق . . . بدأنا نعيش [في وفاقٍ معها] ومع تقليدها للفهم المشترك والتسامح بين الأكثريّة والأقليّة . . . والآن يضعف الاختلاف الدينيّ حتى فيما بيننا. ولن تمرّ فترة طويلة قبل أن يُمحىٰ من علاقتنا الاجتماعيّة وستزول كلّ آثاره . . . وإنّ إقامة تمثيل خاصّ للأقليّات هي تأسيس منظور خاصّ سيمسك بنفسه ويؤدّي إلى تكاثر الاختلافات والانقسامات . . . وسيكون من المستحيل بالأخير التخلّص من هذه الانقسامات، التي ستكون [في نهاية المطاف] ضدّ تقدّم [المجتمع][3].

لاحظ كيف أنّ عبارة بدوي تعكس افتراضات نظريّة العلْمنة التي تنبّأت بأنّ الفروقات الدينيّة في مجتمع حديث ستصبح، في نهاية المطاف، غير مهمّة بما أنّ الدين قد فُردِنَ وخُصخِصَ (أي عُلمِنَ). ونظرًا إلى أنّ التمثيل النّسبيّ للأقليّات يُكرّس

(١) انظر البشري، المسلمون والأقباط، ٢١٨.
(٢) هامش على الدستور، ٢٠.
(٣) السابق، ٢٢-٢٣.

الدين في السياسة؛ كان ذلك، في رؤية بدوي، بمثابة تلاعب بالجريان الطبيعيّ للتاريخ وعرقلة لغاياته. وقد شاركَ ليبراليّون علمانيّون آخرون آنذاك موقف بدويّ؛ وكان علىٰ رأسهم سعد زغلول، الزعيم القويّ لثورة ١٩١٩ ولحزب الوفد، الذي حظيَ بدعم قبطيّ واسع[١]. فقد أوضحَ زغلول أنّ الاختلاف الدينيّ -كمقابل لصنوف أخرىٰ من الاختلافات- هو الذي كان في طريقه للانقراض الاجتماعيّ. وبينما كان تعريف المجموعات وفقًا إلىٰ مصالحها الماديّة والاجتماعيّة ناجعًا لأنّها كانت تخصّ القانون والاقتصاد، فإنّ زغلول حاججَ بأنّ «تمثيل المجموعات المنقسمة بفعل الدين، ولكن المتحدة علىٰ خلاف ذلك في المصالح الاجتماعيّة والماديّة، لا معنًى له»؛ إذ من شأن ذلك فقط أن يزرع الطائفيّة والحزبيّة الدينيّة[٢]. اتفق ويليام ويصا، وهو شخصيّة قطبيّة رئيسة أخرىٰ في حزب الوفد، مع زغلول، معلنًا أنّ «الأقباط ليسوا أقليّة لأنّهم لا ينتمون إلىٰ أمّة أخرىٰ غير مصر [مثل النّمساويين في ألمانيا والأرمن في تركيا]، كما أنّهم لا يريدون حكومة تمثّل أيّ أحد وإنّما تمثّل الشعب المصريّ، ولا يطالبون بلغة أخرىٰ غير اللغة العربيّة»[٣]. وانتهىٰ الأمر في نهاية المطاف بمعارضة حزب الوفد التي كانت أكثر حزمًا في قتْل مقترح تمثيل الأقليّات في دستور عام ١٩٢٣[٤].

وكان محمود عزمي من بين هؤلاء الذين مفصلوا نقدًا لاذعًا لفشل الدستور الجديد في معالجة التفاوتات الدينيّة، وهو مسلم بحكم الولادة معروف في التاريخ المصريّ

(١) كان سعد زغلول مؤيدًا للمساواة الوطنيّة للمصريين كافّة، والتُقط ذلك في العبارة الشهيرة التي أصبحت برنامجًا لحزب الوفد: «تنتمي مصر إلىٰ الأقباط كما إلىٰ المسلمين. ولهم جميعًا حقّ الحريّة والامتيازات ذاتها». تجدها في:

Wakin, *A Lonely Minority*, 17.

(٢) البشري، **المسلمون والأقباط**، ص٢٢٢.

(٣) ويليام ويصا، «الأقباط ليسوا أقليّة»، جريدة **مصر**، ٣ أيلول/سبتمبر، ١٩٥٢.

(٤) عندما فاز مرّشحو حزب الوفد المسيحيّون بمقاعدَ أكثر من حصّتهم من السّكان في انتخابات عام ١٩٢٤ و١٩٢٨، فقد بدا ذلك للدّفاع عن قرار ١٩٢٣ برفض مبدأ التمثيل النسبيّ للأقليّات. ولم يتمتّع الأقباط بعدها أبدًا في التاريخ المصريّ بهذ النوع من التأييد الانتخابيّ الشعبيّ، ولم يَقُد حزب سياسيّ أتباعًا أقباطًا مماثلين.

بسبب التزاماته العلمانيّة[١]. ورغم أنّ عزمي ظلّ مؤيّدًا قويًا للفصل بين الدين والدّولة علىٰ مدار حياته، فلم يكن يؤمن بأنّ المجتمع المصريّ في مرحلةٍ متطوّرة حيثُ يمكن للشعب أن يقبل بذلك. لقد كتبَ عزمي عددًا من المقالات في الصحف المصريّة البارزة التي تتحدّىٰ الفكرة القائلة إنّ الفروقات الدينيّة لم تكن في طريقها للزوال، مشيرًا إلىٰ شتّىٰ الطرق التي يكون بها الدينُ ذا أهميّة للمصريين كافّة. والأكثر أهميّة من ذلك، حاججَ بأنّ الإسلام، باعتباره دينَ الأكثريّة، قد مارسَ تأثيرًا هائلًا في سلوك الدّولة، وذلك علىٰ حساب الأقليّات. وكانت المادة ١٤٩ من الدستور التي أعلنت أن الإسلام هو دين الدولة مثالًا واضحًا علىٰ ذلك، وهي المادّة التي وافق عليها جميع أعضاء اللجنة الدستوريّة (من مسلمين ومسيحيين) بالإجماع. وأكّد عزمي علىٰ أنّ المادّة ١٤٩ قد ضمنت، في واقع الحال، مكانة رسميّة وثابتة للإسلام في بنية الدولة، وبذلك تحوّل المجموعات الدينيّة (الطوائف الدينيّة) إلىٰ طوائف سياسيّة[٢]. وبالتالي، حاججَ عزمي، ضدًّا لبدوي، بأنّ تمثيل الأقليّات من شأنه أن يقاوم العواقب المترتّبة لما كان نظامًا غير عادل بالفعل، بمنجاةٍ من تكريس الاختلافات الدينيّة في السياسة.

تمثّلت المشكلة، بالنسبة إلىٰ عزمي، في أنّ المجتمع المصري كان مُمزّقًا بفعل التفاوتات الدينيّة، وكان عدم توفّر الوسائل القانونيّة لمعالجة هذه التفاوتات في دستور ١٩٢٣ لا يعني سوىٰ قتل المشروع القوميّ قبل أن يُولَد. وكانت استمراريّة قوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدين أمارة مهمّة علىٰ هذه المشكلة. وفي حين فهمَ عزمي استمرار تلك القوانين باعتبارها تعبيرًا عن أهميّة الدين الاجتماعيّة للمسيحيين، واليهود، والمسلمين سواسيةً، فإنّه نظرَ إلىٰ قانون الأسرة أيضًا باعتباره سبيلًا للدولة

(١) كان محمود عزمي متدرّبًا في القانون في فرنسا، وساعد علىٰ تأسيس عددٍ من الصحف والجرائد المصريّة في أثناء حياته، وكان الممثّل الرّسميّ للولايات المتحدة لصالح حكومة جمال عبد الناصر. وظلّ طوال حياته معارضًا لفكرة الإسلام باعتباره دين الدّولة ودعا أن يحلّ محلّها قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدّين مع قانون مدنيّ موحّد. انظر:

http://www.almasryalyoum.com/news/details/176338

(٢) «تمثيل الأقليّات أيضًا: أمر لا بدّ منه»، جريدة الوطن، ١١ مايو/أيار ١٩٢٢.

المصرية لأنْ تُديم التفاوت بين المسلمين وغيرهم -وهو الأمر الجليّ في السياسة التي سمحت للرّجال المسلمين بأن يتزوّجوا من نساء مسيحيّات (توافقًا مع الشريعة) بينما تحظر العكس. بالنسبة إلىٰ عزمي، فإنّ ذلك بمثابة انتهاك متغاضًى عنه قانونيًّا لقداسة الحياة الأسريّة المسيحيّة التي كانت تأسيسيّةً لجماعتهم[1]. وظنّ عزمي أنّ الحلّ النّهائيّ لهذه المشكلة إنّما يمكن في إلغاء قوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدين بالكليّة، وتأسيس قانون علمانيّ يُطبّق بشكلٍ موحّد بصرف النّظر عن الانتماء الدينيّ للمرء. ونظرًا إلىٰ أنّ هذه الفكرة كانت غير مقبولة لجُلّ المصريين (مسلمين وغير مسلمين)، كما حاججَ؛ فإنّها كانت حلًّا براغماتيًّا مؤقّتًا لإعطاء الأقليّات مكانة مضمونة في البرلمان حتىٰ يتمكّنوا من منازعة الإحالة المُجحفة لقانون الأسرة الإسلاميّ.

وكان عزيز ميرهم من بين محاوريْ عزمي الأكثر إثارة للجدل وندًّا علمانيًّا، وهو قبطيّ انتقدَ عزمي بسبب قبوله بفهم سكونيّ للمجتمع المصريّ باعتباره غارقًا في التديُّن أبدًا[2]. عوضًا عن ذلك، تنبّأ ميرهم بأنّ «وجود الأكثريّة والأقليّة في مصر، اللذين هما نتاجٌ للتاريخ، لن يُكتب له البقاء علىٰ الأمد الطويل وسيختفي كما كان الحالُ في البلدان الأوروبيّة. وستفقدان مكانتهما فيما بين المجموعات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي هي الأساس للأحزاب السياسيّة المستقبليّة. ويتحتّم علىٰ قوانيننا ودستورنا أن يساعد في هذا التطوّر وألّا يعترض سبيله بأفكارٍ رجعيّة ومعتقدات فاسدة. فالدينُ يتعلّق بالإيمان لا بالسياسة»[3]. (لاحظْ كيف أنّ العبارة الأخيرة تُعيد صياغة تحتيم جون لوك بإيجاز بأنّ الدينَ ينتمي إلىٰ المجال الخصوصيّ بينما السياسةُ يجب أن تشتبك مع الدّولة والمسائل المواطنيّة). ردًّا علىٰ اتّهام ميرهم بأنّ عزمي قد تخلّىٰ عن مثاليّاته العلمانيّة من أجل سياسة براغماتيّة، أظهرَ عزمي أنّه لم يكن مختلفًا عن بقيّة

(١) محمود عزمي، جريد الاستقلال، ٣ حزيران/يونيو ١٩٢٢.

(٢) ترّأس عزيز ميرهم اجتماعًا يتكوّن من ٥٠٠٠ قبطيّ عقد في مايو/أيار، ١٩٢٢، أصدر قرارًا ينادي بقانونٍ مدنيّ علمانيّ موحَّد للمصريين كافّة. ورغم اتفاقه مع أهداف البيان، إلّا أن عزمي أكّد أنّ المجتمع المصريّ لم يكن مستعدًّا لمثل هذا التغيير بعدُ. انظر: البشري، المسلمون والأقباط، ص٢١١.

(٣) عزيز ميرهم، «تمثيل الأقليّات: ردّ علىٰ محمود عزمي»، الأهرام، ٢٦ مايو/أيار ١٩٢٢. وانظر أيضًا: عزيز ميرهم، «لجنة الدّستور: تصدّع وحدة الأمّة»، الأهرام، ١١ مايو/أيار ١٩٢٢.

أعضاء اللجنة الدستوريّة الأقباط الذين قرّروا عدم معارضة المادة ١٤٩ حتىٰ لا يخلّ بالأكثريّة المسلمة[١].

وقد نشر طه حسين، المفكّر العلمانيّ البارز في الفكر العربيّ في القرن العشرين، مقالة وُزّعت علىٰ نطاق واسع تُهاجم حجّة محمود عزمي بأنّ تمثيل الأقليّات كان ترْياقًا لازمًا لهيمنة الإسلام في القانون المصريّ. ورفض حسين المادّة ١٤٩ (القائلة إنّ «الإسلام هو دين الدّولة») باعتبارها لا شيء أكثر من كونها «نصًا أفلاطونيًا» لا تأثير له في الواقع، وقيمتها محض رمزيّة وسطحيّة[٢]. واعتقد حسين، كمفكّر قوميّ، بأنّ المكوّنات التي وحّدت المصريين كافّةً (اللغة، والثقافة، والتاريخ) تفوق بكثير ما يُفرّق بينهم (الدّين[٣]). وكان بالضبط هذا التقييم هو الذي أمدّ البيان الأسطوريّ الذي كتبه مكرم عبيد، الشخصيّة القبطيّة البارزة في حزب الوفد، بأنّه كان مسلمًا بحكم الدّولة ومسيحيًا بحكم الدّين[٤]. وسيرًا ضدّ هذا الحِسّ القوميّ الحاكِم، تحدّىٰ عزمي بوضوح قولبة حسين للمادّة ١٤٩ كمحض أمر رمزيّ: «لماذا لم يسمح الدستور إذن باشتمال بند لتمثيل الأقليّة طالما أنّه يُفهم، علاوة علىٰ ذلك، بأنّه صياغة نظريّة ومجازيّة وأفلاطونيّة في طريقها إلىٰ فقدان أهميّتها مع مرور الزّمن؟»[٥].

أمّا فيما يخصّ حجّة عزميّ بأنّ قوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدين كرّست التفاوت الإسلاميّ-المسيحيّ، فقد أكّد طه حسين بأنّ هذه القوانين بالإمكان أن تُدرَج تحت قانون مدنيّ علمانيّ مشترَك في نهاية المطاف؛ إذ سيقتصرُ دور الدين حينئذٍ علىٰ نعمة الصِلات الزوجيّة بصورة طقسيّة، كما كان الحالُ في الغرب. ففي إحدىٰ المراحل في

---

(١) عزمي، جريدة الاستقلال. وانظر أيضًا: البشري، المسلمون والأقباط، ص٢١٣-٢١٥.

(٢) طه حسين، «الأقليّة والأكثريّة»، الأهرام، ٨ حزيران/يونيو ١٩٢٢.

(٣) تمّ تشارك هذا الشعور بصورة واسعة في أوساط القوميين العرب في الشرق الأوسط آنذاك. فمثلًا، أيّد المسيحيّون في سوريّة، الذين كانوا لهم مظلمة طويلة الأمد ضدّ الأكثريّة المسلمة، اعتماد ميلاد النّبيّ محمّد كعطلة رسميّة كمحاولة لتوحيد الجماعات ضدّ الحكم الكولونياليّ الفرنسيّ. انظر:
White, *The Emergence of Minorities in the Mid- dle East*, 52.

(4) Hasan, *Christians versus Muslims*, 39.

(٥) محمود عزمي، «الأكثريّة والأقليّة: موجودتان وستبقيان برغم البراعة البيانيّة»، الوطن ٨ حزيران/يونيو ١٩٢٢.

فرنسا، كان من المستحيل بالنسبة إلىٰ اليهود والبروتستانت أن يتزوّجوا، كما أكّد حسين، ولكن فقط لأنّ هذا قد تغيّر مع مرور الزمن في فرنسا، فإنّه يمكن أن يتغيّر في مصر أيضًا. واختتمَ حسين بأنّ تأسيس نظامٍ سياسيّ متكامل مبنيّ علىٰ مكوّنات المجتمع التي كانت في طريقها إلىٰ الزوال يعني دفعه إلىٰ الرّكود[1]. تُردّد حجج حُسين اليقين العلمانيّ السائد في ذلك الوقت بأنّ الدين كان في طريقه إلىٰ الاختفاء في المجتمعات الحديثة، وهو الإنجاز الذي وصلت أوروبّا إليه بالفعل بيد أنّه الإنجاز الذي كان علىٰ المجتمعات غير الغربيّة أن تسعىٰ لتحقيقه بتروٍّ وأناة. لنلاحظ أنّ العلمانويّة السياسيّة، في هذه الرؤية، مثلها مثل الدّولة القوميّة، هي أمر تيولوجيّ [غائيّ -م] في كونها تُخطّط مستقبلها الخاصّ وتفترضُ حتميّتها. وتمنّىٰ ليبراليّون من أمثال بدوي وحسين أن من شأن الأمّة، بمرور الزّمن، أن تعيدَ إنتاج عدم اكتراث الدّولة القسريّ بالدّين بصورة استنساخيّة. وهم إذ يقومون بذلك إنّما ينزعون التسيّس عن التفاوتات الدينيّة؛ لأنّ القيام بغير ذلك من شأنه أن يضع غاية العلمانويّة في موضع التساؤل.

كان محمود عزمي فريدًا بين أنداده لإدراكه التوتّر القائم بين المبدأ العلمانيّ لحياديّة الدولة تجاه الدّين وسوسيولوجيا الأمّة التي سُحبَت في الاتجاه المعاكس؛ ففي سبيل ترسيخ المبدأ العلماني هذا، يتحتّم أن تُمحىٰ تراتبيّة الاختلافات الدينيّة من المجتمع المصريّ. ومع ذلك، لم يكن هذا الأمر ممكنًا من وجهة نظر عزمي؛ نظرًا إلىٰ مستوىٰ التطوّر الاجتماعيّ في مصر. وبينما يقولب عزمي نفسه ذلك الأمر كعلامة علىٰ العلمنة غير المكتملة في مصر، فحريّ بنا أن نتساءل ما إذا كان ذلك مشكلة مصريّة حصرًا، وإلىٰ أيّ مدًى هي سمة تأسيسيّة للدّولة الليبراليّة العلمانيّة بما هي كذلك.

ومن المفيد ههنا استدعاء نقد ماركس للدّولة الليبراليّة الديمقراطيّة الذي ناقشتُه في المقدّمة بشيءٍ من التفصيل[2]. فكما أشار ماركس، لا تلغي الدّولة الليبراليّة (السياسيّة/ الدستوريّة) الدين بشكل كبير من عقلانيّتها النافذة بقدر ما تُرحّله من «مجال

(١) حسين، «الأقليّة والأكثريّة»، ١-٢.

(2) Marx, On the Jewish Question.

القانون العموميّ إلىٰ مجال القانون الخصوصيّ»[1]. وبموجب هذا التدبير، علىٰ الرّغم من أنّ الدين لم يعد بإمكانه أن يكون بمثابة أساس للمهمّة السياسيّة، فإنّه يُسمَح للتفاوتات الدينيّة أن تتزايد دونما رادع في المجتمع المدنيّ (مثل حال التفاوتات الاقتصاديّة) وفي السّلوك السياسيّ المُدبّر. ومن ثمَّ، حتىٰ في الوقت الذي تنزعُ فيه الدّولة الليبراليّة/السياسيّة التسيّس عن الدين، فهي تسمحُ أيضًا للدين أن يحدّد الحياة المدنيّة ويكون بمثابة أساس للتمايز البين ذاتيّ[2]. يُساعدنا تشخيصُ ماركس للحركة الثنائيّة التي تميّز كلّ الدّول الليبراليّة العلمانيّة في تقدير المهمّة المستحيلة التي واجهها مصريّون من أمثال عزمي، وبدوي، ودوس: إذ كان عليهم أن يدبّروا القوانين المحايدة دينيًّا بينما يهتمّون، في الوقت نفسه، بتخطيط الدين المستمرّ للحياة الوطنيّة والاجتماعيّة. ولنَنْتبه إلىٰ أنّه لا أحد منهم قد تحدّىٰ امتياز الدّولة السياديّة في ضبْط الدين في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة. وقد قبلوا جميعًا بالفرضيّة التأسيسيّة للعلمانويّة السياسيّة، وذلك بالنّظر إلىٰ الدّولة إمّا لكونها تحفظ الدّين عن السياسة أو تقصيه منها.

الاختلاف الدينيّ في مصر ما بعد الكولونياليّة

والحال أنّ الشيء الكثير قد تحوّلَ في مصر منذ الجدل الدستوريّ عام ١٩٢٣، حينما بدا المستقبل مثقلًا بالاحتمالات. فلا يجرؤ أحدٌ في مصر المعاصرة أن يتنبّأ بأنّ الدّين سيضمحلّ من الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة للبلد، ولا يُنظر إلىٰ إعلان «الإسلام هو دين الدّولة» كأمر رمزيّ، علىٰ خطىٰ طه حسين. إذ ارتقىٰ الوضعُ القانونيّ للإسلام تدريجيًّا منذ العشرينيّات، والشريعة الإسلاميّة الآن هي «المصدر الأساسيّ» للتشريع المصريّ (انظر الفصل الرّابع). وأصبحت الاختلافات الدينيّة أكثر رسوخًا واستقطابًا في مصر ما بعد الكولونياليّة، ووعد المساواة السياسيّة والمدينيّة هو سراب زائل للمسيحيين والمسلمين علىٰ حدّ سواء. ويَميلُ بعض الباحثين إلىٰ قراءة هذا التشديد علىٰ الهويّة الدينيّة باعتباره فشلًا للمشروع العلمانيّ لأنْ يترسّخ في مصر،

---

(١) السابق، ٣٥.

(٢) السابق.

حيث اختطف الحكّام السلطويّون والمحافظون الدينيّون وعدَ هذا المشروع. سأتحدّىٰ، فيما يلي، هذا التقييم بإظهار أن القوىٰ السياسيّة والاقتصاديّة التي أدّت إلىٰ المأزق الحالي لا يمكن أن تُوصَف بأنّها دينيّة بأيّ معنىٰ بسيط. علىٰ النّقيض من ذلك، تواطأت تشكيلةٌ من العوامل علىٰ استفحال تفاوت الأكثريّة-الأقليّة الواقع في قلب نسق الحوكمة الليبراليّة العلمانيّة. وبينما لعبت المفاهيم والممارسات الإسلاميّة دورًا، فإنّ الأمر الأكثر تبعيّة بكثير هو مواءمتها لتتكيّف مع العقلانيّة المسيطرة التي قاومت وعد المساواة التجريديّة والتي -في الوقت نفسه- تسمح للتفاوتات الدينيّة أن تزدهر في الحياة الاجتماعيّة للدولة. غير أنّه من المهمّ، قبل أن أفصّل هذه الحجّة، أن أضع بعضًا من التحوّلات الرئيسة التي حدثت في علاقات الأكثريّة-الأقليّة منذ الجدال الدستوريّ عام ١٩٢٣.

علىٰ الرّغم من الشعور بأنّ الحكم البريطانيّ كان في طريقه إلىٰ الزوال عام ١٩٢٣، فلم تحصل مصر علىٰ الاستقلال التامّ حتىٰ عام ١٩٥٢. بدأت الحركة المعادية للكولونياليّة ببطء، في أثناء هذه الفترة، في التحطم علىٰ أسس طائفيّة. إذ كان يَنظر الأقباطُ إلىٰ نشوء التنظيمات السياسيّة الإسلاميّة، كتنظيم شباب محمّد والإخوان المسلمين في الثلاثينيّات والأربعينيّات، باعتبارها تنظيمات إقصائيّة؛ ممّا أنتجَ بدوره تنظيمات مسيحيّة موازية مثل جماعة الأمّة القبطيّة. وقد تشابه شعارها القائل: «الله مَلِكُنا، ومصر بلدُنا، والإنجيل شرعتنا، والصّليب شارتُنا، والموت في سبيل المسيح غايتنا» مع شعار الإخوان المسلمين القائل: «القرآن دستورنا، والعربيّة لغتنا، والموت في سبيل الله غايتنا»[1]. وعندما حصلت مصر علىٰ السيادة الكاملة، لم يكن هناك أقباط فيما بين مجموعة الضبّاط العساكر «(الضبّاط الأحرار)» الذين طردوا الإنجليز، ويرجع ذلك جزئيًّا لأنّ الجيش كان مسلمًا بصورة كبيرة[2].

بعد الانقلاب، أنشأ جمال عبد النّاصر، الرئيس الأوّل لمصر المستقلّة، هيكلًا

(1) Gorman, *Historians, State, and Politics*, 170.

(٢) في عام ١٩٥٢، شغل ثلاثة من الأقباط فقط مواقع قيادية في الجيش. انظر: البشري، المسلمون والأقباط، ص٧٩٧.

إداريًا غير معتمد علىٰ رصيد وملف الحركة القوميّة التي كانت في طليعة النّضال المعادي للكولونياليّة (التي مثّلها حزبُ الوفد بصورة أكثر فعاليّة[١]). عوضًا عن ذلك، أُسّسَ هذا الهيكل حول شخصيّته الكاريزميّة وحول زمرة صغيرة من المقرّبين المخلصين الذين كانوا مبغضين لمشاركة السّلطة وقمعوا أيّ شكلٍ من أشكال المعارضة السياسيّة. انطبقَ لا تسامح عبد النّاصر حيال النّقاد علىٰ المسلمين والمسيحيين سواسيةً؛ ففي اللحظة التي حظر فيها حزب الوفد، سحقَ بوحشيّة أيضًا جماعة الإخوان المسلمين[٢]. لقد كان الوفدُ ناجحًا باستمرار في انتخاب الأقباط في المناصب العامّة منذ ١٩٢٤ إلىٰ عام ١٩٤٢، وأُغلقَ مع انحلاله سبيلٌ مهمّ جدًّا أمام مشاركة الأقباط في الحياة السياسيّة للدولة. وبينما أجلَّ عبد الناصر فكرة التمثيل النّسبيّ عن طريق تعيين الأقباط الموالين في البرلمان[٣]، فقد قوض تلقائيًّا سلطة المجلس الملّيّ الذي عملَ علىٰ دمقرطة البنية الإكليريكيّة للكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة. وحينما حوّل عبد الناصر سيطرة الأوقاف الدينيّة من أيدي العامّة الأقباط إلىٰ الكنيسة وأخضعَ الانضمام في المجلس الملّيّ إلىٰ موافقة البابا، فإنّه رسّخ بالأساس الكنيسة القبطيّة باعتبارها الممثّل الرئيس للجماعة[٤]. وكان أيضًا لنظام عبد النّاصر شِبه الاشتراكيّ نتائج مختلَطة. فمن ناحية، خلقَ هذا النّظام شعورًا قويًّا بالهويّة الوطنيّة بإعطاء كلّ المصريين حقّ الوصول إلىٰ السّلع والموارد العامّة. ومن ناحية أخرىٰ، أنهكت إصلاحاته الاقتصاديّة والزّراعيّة سلطة الأرستقراطيّة القبطيّة، التي كانت صوتًا بارزًا في مسعىٰ المجلس الملّيّ لإصلاح الكنيسة القبطيّة[٥]. لم يكن عبد النّاصر

---

(١) السابق، ص٧٩٧-٧٩٩.

(٢) لقمع ناصر لجماعة الإخوان المسلمين، انظر:

Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*.

(3) Elsa?sser, *The Coptic Question in the Mubarak Era*, 79-81.

(٤) لتقييد ناصر لسلطة المجلس الملّيّ، انظر: adros, *Copts at the Crossroads*, 62-66. علىٰ الورق، من المفترض أن الأقباط العلمانيين لا يزالون ينتخبون قيادة المجلس الملّي، لكن في الواقع مَن يختارها هو البابا ورهطه من الأساقفة الذين يعيّنون الأعضاء. انظر:

Sedra, Class Cleavages and Ethnic Conflict.

(5) Tadros, Vicissitudes in the Entente.

مؤدلجًا دينيًا ولم تهدف سياساته إلىٰ التميز ضدّ المسيحيين الأقباط. ومع ذلك، كان لحكمه أثرٌ شامل في إخماد تعدّديّة الأصوات القبطيّة التي كانت في طليعة الحركة القوميّة في العشرينيّات. في المقابل، كفلت بالأساس الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة (في ظلّ البابا كيرلس) الدعم لعبد النّاصر، بينما تؤمّن مصالحها عن طريق التفاهم بين الكنيسة والدّولة.

وقد عزّز النّظامان التاليان بعد موت عبد النّاصر (١٩٧٠) كثيرًا من التوجّهات التي قد مأسسها، وبالتالي ارتبط الاختلاف الدينيّ بقضيّة المواطنة بصورة لا مفرّ منها. وإذا كانت سياسات عبد النّاصر قد اتّسمت بتقويض السّلطة الاجتماعيّة للنّخب القبطيّة العلمانيّة، فإنّ قيام نظام أنور السادات (١٩٧٠-١٩٨١) مسئول عن تَطْييف(*) (confessionalizing) السياسة المصريّة إذن. ومن المعلوم علىٰ نحو شائع أنّ السادات، من أجل مقاومة الإرث النّاصريّ والمعارضة اليساريّة، سهّل صعود السياسة الإسلامويّة، التي خرجت عن سيطرته سريعًا. ولم يعد الأمر فقط مجرّد أنّ المجموعات الإسلاميّة السياسيّة أصبحت النّقاد الأكثر صخبًا لنظام السادات، وإنّما خلصت مجموعة من العساكر الإسلامويين من جيشه إلىٰ قتله. والسّادات معروفٌ أيضًا بسبب مواجهته مع البابا شنودة الثالث (المتوفّىٰ ٢٠١٢)، الذي عُزل كرأس للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة في عام ١٩٨١ وأُرسل إلىٰ منفىٰ ريفيّ، حيث ظلّ البابا هناك حتىٰ عودته عام ١٩٨٣ في ظل الرئيس حسني مبارك.

أحيا نظام مبارك (١٩٨١-٢٠١١)، علىٰ النّقيض من السادات، الوفاق بين الدّولة والكنيسة الذي أقامه عبد النّاصر. وسمحَ هذا للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة (في ظلّ البابا شنودة الثالث) أن تعزّز سيطرتها علىٰ الحياة الاجتماعيّة والمدنيّة للأقباط بينما تكفلُ ولاءها لمبارك وحزبه الديمقراطيّ الوطنيّ الفاسد(١). أيضًا، تُنسَب بابويّة شنودة (١٩٧١-٢٠١٢) بدمج عامّة الأقباط في البنية الكنسيّة للكنيسة، وبخلْق شبكة واسعة

(*) من الطائفيّة، أي أضفىٰ الطابع الطائفيّ عليها. [المترجم]

(١) في ظلّ البابا شنودة، حشدَ رجال الدين الأبرشيّات لتأمين التصويت القبطيّ لصالح مرشحي الحزب الوطنيّ الديمقراطيّ.

للمنظمات المدنيّة والمِليّة للأقباط[١]. وقد وصف بول سِدرا (Paul Sedra)، في عام ١٩٩٩، عندما كان مبارك لا يزال في السّلطة، هذا التدبير بجدارة: «شنودة معتمد علىٰ مبارك، وتراتبيّة الكنيسة معتمدة علىٰ شنودة، والجماعة القبطيّة معتمدة علىٰ التراتبيّة في سبيل الخدمات الاجتماعيّة والزّعامة السياسيّة»[٢]. واتّباعًا للنّهج الذي وضعه عبد الناصر، عيّن مبارك الأقباط في البرلمان (بموافقة الكنيسة في كثير من الأحيان)، الأمر الذي أثار تهكّمًا بمبدأ التمثيل النّسبيّ للأقليّات. وليس مدهشًا أنّه عندما اندلعت المظاهرات ضدّ مبارك في يناير ٢٠١١، حثّ البابا شنودة الثالث أتباعه علىٰ عدم المشاركة -وهي الدعوة التي تجاهلها عدد كبير من الأقباط حيث انضمّوا إلىٰ الحشد الذي أطاح بنظام مبارك[٣].

وكان أحد التحوّلات الأساسيّة التي ابتدأها نظام السّادات وبلورها نظام مبارك هو خصخصة الاقتصاد والسّلع العامّة. وكان لذلك عاقبة غير مقصودة علىٰ جعْل المؤسّسات الدينيّة مركزيّة للحياة المدنيّة والسياسيّة في مصر. فبينما فتحت رئاسة السادات الاقتصاد المصريّ أمام الاستثمارات الخاصة (داخليّة وخارجيّة)، التهمت إدارة مبارك بالأساس المؤسّسات العموميّة (الصحّة والرعاية الاجتماعيّة والتعليم) في إطار أجندة ثلاثيّة الجوانب للبْرَلة الاقتصاد ورفع القيود والخصخصة[٤]. وذلك في السياق الذي شهدت فيه مصر نموّ المنظّمات الدينيّة غير الحكوميّة - (NGOs)إسلاميّة

---

(١) إنّ «أبرشيّة الشباب» هي مثال رئيس علىٰ مشروع شنودة، وكان ذلك في الثمانينيّات لتوفير بنية تحتيّة ضخمة دعمًا للشباب القبطيّ في مجالات التعليم والترفيه والأنشطة الدينيّة. انظر:
El-Khawaga, The Laity at the Heart of the Coptic Clerical Reform, and The Political Dynamics of the Copts.

(2) Sedra, Class Cleavages and Ethnic Conflict, 228.

(٣) في نهاية حقبة مبارك، بدأ الحلف بين مبارك والكنيسة يُظهر أمارات توتّر. حول هذه النّقطة، انظر:
Tadros, *Copts at the Crossroads*, chap. 4.

(٤) حدثت الخصخصة الكبرىٰ للشركات المملوكة للدّولة بين عامي ١٩٩٦ و٢٠٠٠؛ ثمّ بلغت ذروتها في عام ٢٠٠٦ تحت لافتة «الإصلاح الحكوميّ». Dahi, The Political Economy of the Egyptian and Arab Revolt, 47-53. ولتصور شامل حول هذه السيرورة، انظر: Rutherford, *Egypt after Mubarak*.

ومسيحيّة على حدّ سواء- التي أتت لتقديم نوع من المساعدات التي كانت من اختصاص الدّولة في الماضي بالأساس[1].

وتُعرَف بابويّة شنودة على نطاق واسع بسبب تأسيسها لشبكة واسعة من الخدمات الاجتماعيّة للأقباط التي ساعدت، فعلًا، على تأمين احتكار الكنيسة بوصفها الممثّل الوحيد للجماعة القبطيّة، مع شخصيّة البابا كرمز ومخلّص[2]. فقد كانت هناك، عبر مصر الريفيّة والحَضريّة، مراكز قبطيّة لتنمية المجتمع، ومدارس مهنيّة، وبرامج لمحو الأميّة والمساعدة على التوظيف التي زوّدت الفقراء والأقباط الطبقوسطيين بأنواع الدعم الذي يجعل الحياة ممكنة عندما تخلّت الدّولة عن اختصاصها العامّ. حتى في الجامعات العامّة، وهي الحاضنة الكبرى للتضامن الوطنيّ، تقدّم الكنيسةُ البنيةَ التحتيّة الضروريّة للطلاب الأقباط. وقد ربطت كلّ هذه الخدمات المسيحيين الأقباط بالكنيسة بصورة أكثر بكثير من ارتباطهم بالدّولة المصريّة، التي تقدّم دعمًا قليلًا، إن وُجدَ، لمواطنيها. مضى هذا الاتجاه حذو النّعل بالنّعل مع التزايد المتزامن للمنظّمات غير الحكوميّة الإسلاميّة في جميع أرجاء البلاد التي تقدّم خدمات موازية للمسلمين، مع اختلاف أساسيّ واحد. إذ لأنّه ما من مركز كنسيّ أحاديّ قريب من الكنيسة؛ فإنّ الشبكات الإسلاميّة المتعدّدة تنافس على ولاء هؤلاء الذين تقدّم الخدمة لهم. باختصار، إنّ الأثر التراكميّ لخصخصة الدّولة هو الدّور العامّ الذي أصبحت الكنيسةُ والمسجد يلعبانه في مصر على مدار الأربعين سنةً الماضية.

ومع ذلك، لا يمكن فهم الفتنة الطائفيّة المصريّة فهمًا تامًّا دون معالجة التآكل المستمرّ للحريّات السياسيّة والمدنيّة بالنسبة إلى المسلمين والأقباط على حدّ سواء في

---

(١) لا يوجد سوى قليل من الدراسات التي تتناول هذا التحول الهائل في الحياة الاجتماعيّة المصريّة. للاطلاع على مسح سوسيوسياسيّ نادر ومهمّ وثّق هذه المنظّمات الإسلاميّة والمسيحيّة، لكنّه لم يتمّ تحديثه منذ نشره، انظر: **الحالة الدينيّة في مصر**، مركز الأهرام.

(٢) انظر:

el-Khawaga, The Laity at the Heart of the Coptic Clerical Reform; Hasan, *Christians versus Muslims*, 57-102; Sedra, Class Cleavages and Ethnic Conflict; and Guirguis and van Doorn-Harder, *Emergence of the Modern Coptic Papacy*, part 2.

الحقبة ما بعد الكولونياليّة. وإنّ الشّاهد الأساسيّ علىٰ هذا التآكل هو الحكم المتواصل تقريبًا لقانون الطوارئ الذي طبَعن ثقافةً سياسيّة للاعتقال التعسّفيّ، والسجن، وتعذيب الدّولة للمعارضين السياسيين والاجتماعيين[1]. خلقَ حكم الطوارئ علىٰ مرّ الزمن، الذي أُصدِرَ بداية في ظلّ عبد النّاصر عام ١٩٥٨، شبكةَ أمن الدّولة والمحاكم العسكريّة التي تتجاوز بانتظام المحاكم المدنيّة لمقاضاة مجموعة من الجرائم الجنائيّة العاديّة، وأشكالٍ من النشّاط السياسيّ والاجتماعيّ، وحتىٰ لمقاضاة ممارسات دينيّة تراها الحكومة تُهدّد النّظام العامّ، منذ الثمانينيّات[2]. ونظرًا لهذا الانتهاك النّسقيّ للحقوق السياسيّة والمدنيّة؛ فليس من المدهش أنّ حيازة حماية مؤسّسة قويّة مثل الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة بمثابة أمر مصيريّ لإبقاء عنف الدولة. فقد رسّخَ ذلك، بدوره، سلطة الكنيسة وساعد في ترسيخ وفاق الدّولة مع الكنيسة في الإبقاء علىٰ الوضع القائم. وقد كان أحد المطالب البارزة في ثورة ٢٠١١ هو إنهاء قانون الطوارئ وأمن الدّولة والمحاكم العسكريّة، لكنّها لا تزال علىٰ حالها بقوّة منذ انهيار الانتفاضة.

لقد أُنتِجَت عسْكرة الدّولة المصريّة وأمْننتها خطابيًّا واستخطاطيًّا كحرب ضدّ «الإرهاب الإسلاميّ» منذ الثمانينيّات، عندما كان التشدّد الإسلاميّ في ذروته التاريخيّة. وعلىٰ الرّغم من إيقاع الهزيمة بتلك المجموعات بصورة حاسمة في بواكير التسعينيّات، واصل نظام مبارك نشر خطابٍ معادٍ للإسلامويّة (anti-Islamist) كوسيلة

(١) لقد ظهرَ قانون الطوارئ أوّل مرّة في صيغة قانون عرفيّ في مصر تحت الحكم البريطانيّ في عام ١٩١٤. ونصّ دستور ١٩٢٣ علىٰ شرعيّته، وأُعلن الحكم العرفيّ بعد ذلك في عام ١٩٤٨ (في وقت الحرب بين العرب وإسرائيل)، ومرّة أخرىٰ في عام ١٩٥٢ (بعد ثورة الضبّاط الأحرار). ثمّ في عام ١٩٥٨ أفسح الطريق لقانون الطوارئ في ظلّ عبد الناصر وظلّ قائمًا في الواقع حتىٰ الآن (باستثناء فترة قصيرة فيما بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨١، وأخرىٰ في ٢٠١٢). انظر:

Reza, Endless Emergency.

(٢) علىٰ سبيل المثال، اعتُقِلَ العدد القليل من الشيعة المصريين (أقلّ من ١٪ من السكّان) بصورة منتظمة وعُذّبوا علىٰ يد شرطة أمن الدّولة بسبب «معتقداتهم الدينيّة البدعيّة». للاطلاع علىٰ تقرير يوثّق هذه الانتهاكات، انظر:

EIPR, Freedom of Belief.

لقمع كلّ أشكال المعارضة السياسيّة. ومع أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر و«الحرب العالميّة علىٰ الإرهاب» التي ترعاها الولايات المتّحدة الأمريكيّة، تلقّت الدّولة الأمنيّة المصريّة عطيّةً؛ لأنّها كانت قادرة علىٰ جعل وحشيّتها المحليّة بمثابة خدمة لراعيها الجيوسياسيّ الأساسيّ(١). والجدير بالذكر أنّ الفترة بين عامي ٢٠٠١ و٢٠١١ لم تشهد فقط الترسّخ الأكثر بشاعةً للدّولة الأمنيّة وإنّما أيضًا الخصخصة المتسارعة للموارد العامّة المصريّة، التي بِيعت بأسعارٍ زهيدة للغاية لدرجة أنّها أساءت حتىٰ لبعض قطاعات من البرجوازيّة الوطنيّة(٢). بهذا الانتقال من الثروة العامّة إلىٰ الأيدي الخاصّة، كان الجيشُ المصريّ شريكًا أساسيًّا ومستفيدًا(٣). وكانت الاحتجاجات في يناير ٢٠١١، التي أطاحت بمبارك، في جزء كبير منها بمثابة احتجاجٍ ضدّ ظروف الفقر والحاجة التي يحيا معظم المصريين فيها. ومع ذلك، فإنّ القوىٰ نفسها التي كبحت المعارضين لسنوات عدّة كانت سريعة في اختطاف هذه المعارضة.

قُولبَ أيضًا الانقلاب العسكريّ الذي أطاح بأوّل حكومة منتخبة لمحمد مرسي (من جماعة الإخوان المسلمين) في يونيو ٢٠١٣، بقيادة الجنرال عبد الفتاح السيسي، بصفته حربًا ضدّ «الإرهاب»(٤). وعندما قتل الجيش أكثر من ألف شخص عارضوا الانقلاب وشرع في حظر جماعة الإخوان المسلمين كمنظمة إرهابيّة، معتقلًا قيادات

---

(١) يتلقّىٰ الجيش المصريّ أكثر من ٣،١ بليون مساعدة سنويّة من حكومة الولايات المتحدة. انظر: Foreign Military Financing Account Summary لوزارة الخارجيّة الأمريكيّة.

(2) Dahi, The Political Economy of the Egyptian and Arab Revolt, 51.

(٣) أعطىٰ مرسوم رئاسيّ (في عهد مبارك) في عام ١٩٩٧ «الجيش الحقّ في كلّ الأراضي غير المستصلحة في البلد؛ مما جعل من الجيش المالك والمطور الأكبر في تاريخ مصر».

Cairo Observer, From Tahrir Square to Emaar Square, February 23, 2014. http://cairobserver.com/post/77533681187/from-tahrir-square-to-emaar-square

(٤) للاطلاع علىٰ تصوّر نقديّ للانقلاب العسكريّ، انظر:

Esam al-Amin, The Grand Scam: Spinning Egypt s Military Coup, Counterpunch, July 19-21, 2013, www.counterpunch.org/2013/07/19/the -grand-scam-spinning-egypts-military-coup/.

الجماعة ومستوليًا علىٰ ممتلكاتها، اصطفّت الكنيسةُ الأرثوذكسيّة القبطيّة للتعهّد بدعمها للحكّام الجُدد[1]. وعلىٰ الرّغم من المعارضة في أوساط المسيحيين الأقباط ضدّ الانقلاب العسكريّ، لعبت الكنيسةُ علىٰ لحنٍ قديم في رقصها المتواصل مع الطبقة الحاكمة في مصر. فعندما أطلق الجنرال السيسي حملته الانتخابيّة للرئاسة في مايو/أيار ٢٠١٤، دعت الكنيسةُ رعاياها لإعطاء أصواتهم للسيسي كخدمة للمسيحيّة[2]. إنّ هذا التحالف بين الدّولة والكنيسة غير مستقرّ للغاية؛ لأنّ حكّام مصر لم يعودوا معنيين بإعطاء المسيحيين الأقباط مستحقّاتهم بصورة أكبر من المصريين المسلمين.

ولا تزال مجموعة القوانين المُجحِفة التي تحكم الحياة الدينيّة لغير المسلمين علىٰ حالها، تفرضها شرطةُ الدولة والأجهزة الأمنيّة. ولا يقتصرُ الأمر علىٰ كون المسيحيين الأقباط غير ممثَّلين كفايةً (underrepresented) علىٰ جميع مستويات المناصب العامّة فحسب، لكنّ مجموعة من القوانين الليّنة والصّلبة تحدُّ من بناء الكنائس الجديدة وتحظر التحوّل من الإسلام إلىٰ المسيحيّة، بينما لا يزال قانون الأسرة الإسلاميّ سائدًا في الزواج فيما بين الطوائف المسيحيّة[3] (انظر الفصل الثالث). والوضع أكثر صعوبة للأقباط الفقراء منه بالنسبة إلىٰ النخبة القبطيّة، الذين توفّر لهم ثروتهم النفاذ والحماية[4]. ولعلّ أحد التطوّرات الأكثر إزعاجًا هو التزايد

---

(١) حول المذبحة، انظر:

Kristin Chick. Egyptian Authorities Pave Over Rabaa Massacre. Chris- tian Science Monitor. November 14. 2013. www.csmonitor.com/World/Middle-East/2013/1114/Egyptian-authorities-pave-over-Rabaa-massacre.

(2) Georges Fahmi. *The Coptic Church and Poli- tics in Egypt*. Carnegie Middle East Center. December 18. 2014. http://carnegie-mec.org/2014/12/18/coptic-church-and-politics-in-egypt.

(٣) إنّ عددًا من الهجمات العنفيّة علىٰ الأقباط لتشمل بناء الكنائس أو إعادة إصلاحها، الأمر الذي ينظّمه بصرامةٍ قانونٌ يعود إلىٰ العهد العثمانيّ وتمّ تعديله لاحقًا علىٰ يد البريطانيين في ١٩٣٤. انظر:

Sharkey. *American Evangelicals*. 59.

(٤) كثيرًا ما يستغلّ الإسلامويون وجود الأقباط الأثرياء ليحاججوا بأنّه ليس هناك تمييز دينيّ في مصر. انظر=

التدريجيّ في أعمال العنف التي تُرتكَب ضدّ المسيحيين الأقباط علىٰ مدار العقدين الماضيين[١]. وفي حين أنّ تلك الهجمات كانت في ذروتها أثناء حكم مبارك، إلّا أنّها لا تزال بلا انقطاع في ظلّ الحكم العسكريّ الحالي التي تقدّم نفسها باعتبارها الحامي العلمانيّ للوحدة الوطنيّة. وكما سلفَ، اتهمت منظّمات حقوق الإنسان مباحث أمن الدّولة (SSI) والشّرطة بأنهما متواطئان في هذه الهجمات، ويظلّ مرتكبو العنف بلا محاكمة[٢]. وربّما الأكثر تفاقمًا بالنسبة إلىٰ جيل الأقباط الشّبان هو الطريقة التي تساعد بها الكنيسةُ القبطيّة الأرثوذكسيّة علىٰ استباق التحقيق القضائيّ أو ملاحقة مثل هذه الجرائم. عوضًا عن ذلك، يُجبر مسئولو الكنيسة، بالتواطؤ مع الحكومة، الضحايا علىٰ تسوية مثل هذه الصراعات بصورة لا رسميّة عبر «جلسات الصلح» المنظمة علنًا التي تتيح للجناة أن ينطلقوا أحرارًا في مقابل أن يدلوا باعتذار[٣]. لا يُبشّر تواطؤ الكنيسة مع الدّولة الأمنيّة بخير للمستقبل؛ لأنّ أيّ خطّة قابلة للتعايش الإسلاميّ-المسيحيّ لا يمكن أن تكون مُزيَّفة دون تفكيك النّظام الحاكم.

= مثلًا البيانات التي أدلىٰ بها منتصر الزيّات، وهو محامٍ إسلاميّ ذو نفوذ، في برنامج تلفزيونيّ استضافته الجزيرة. انظر: «المسألة القبطيّة ومستقبل التعايُش الدينيّ في مصر»، الجزيرة،

www.aljazeera.net/home/print/0353e88a-286d-4266-82c6 -6094179ea26d/14c505e0-4151-4c12-836b-aaf76eaf41c7.

(١) قبل عام من انتفاضة ٢٠١١، ذكرت المبادرة المصريّة أنّه كان هناك تصعيد مستمرّ في هجمات المسلمين علىٰ الأقليّات الدينيّة، الأمر الذي تجاهلته الحكومة بصورة منتظمة بالسماح للجناة أن يمضوا طلقاء وبفشلها في توفير حماية شرطيّة كافية للضحايا. انظر:

EIPR, Two Years of Sectarian Violence.

(٢) انظر: المبادرة، «تقرير الطائفيّة»، و«جرائم في الأميريّة».

(٣) إنّ «جدال أبو فانا» هو أحد الأمثلة علىٰ التواطؤ بين الكنيسة والدّولة. ففي مايو/أيار ٢٠٠٨، هاجمت مجموعة من المسلمين دير أبو فانا التاريخيّ في صعيد مصر بسبب نزاعٍ علىٰ قطعة أرض قُتل علىٰ إثره مسلم، وجُرح رهبان كُثر، ودُنّست البنايات. وعلىٰ الرّغم من المطالبات العلنيّة لإجراء تحقيقٍ واستقصاء، دخلَ البابا شنودة الثالث في مفاوضات سريّة مع الحكومة بشأن نزاع الأرض؛ الأمر الذي في مقابله أُخلي سبيل كلّ المتهمين. عوضًا عن ذلك، نُظّم «اجتماع الصلح» بين المسلمين ومسيحيي البلدة تحت أعين رجال الدين ومسئولي الحكومة. انظر:

See Reem Leila, Abu Fana in Focus, al-Ahram Weekly, July 24-30, 2008, http://weekly.ahram.org.eg/2008/907/eg2.htm.

قد نفهم بسهولةٍ استحكام الهويّة الدينيّة في مصر ما بعد الكولونياليّة باعتباره نتاجًا حتميًّا للانحلال البطيء والثابت لوعد الدولة الحديثة بإبقاء الدين والسياسة منفصلين. وفوق ذلك، يتغاضىٰ هذا التشخيص عن الدور المركزيّ الذي لعبته العقلانيّة السياسيّة العلمانيّة والمؤسّسات الحديثة في إثارة الانقسام الطائفيّ وتفاقمه بين المسلمين والمسيحيين. ويمكن لقلّة من التحوّلات الاقتصاديّة والسياسيّة التي وصّفتها أعلاه - من أمننة الدّولة إلىٰ خصخصة السّلع العامّة- أن تتماشىٰ بدقّة علىٰ كلّ من جانبي الانقسام العلمانيّ-الدينيّ. إذ إنّ استحكام الدين في مصر هو نتاج للتحوّلات التي حدثت في مؤسّسات الحوكمة الحديثة، والحنكة السياسيّة، والرأسمال الخاصّ. حتىٰ إنّ المحاولات الساعية إلىٰ معالجة التفاوت الدينيّ -سواء أكانت بتعيين الأقباط في البرلمان أو بمنح استقلاليّة كبرىٰ علىٰ الكنيسة- لم تورّط الدّولة مزيدًا في الشئون الدينيّة للبلاد فحسب، وإنّما أيضًا جعلت الكنيسة أكثر أهميّة للحياة القبطيّة لا أقلّ أهميّةً.

ومن اللافت للنّظر أنّني أجدُ في سرد تاريخ مصر ما بعد الكولونياليّة أنّ التفاوت الدينيّ، بغض النّظر عن صنوف السياسة المتّبعة -منذ الإصلاحات شبه الاشتراكيّة لعبد الناصر إلىٰ سياسة اللبْرَلة الاقتصاديّة للسادات إلىٰ أمْننة الدّولة لدىٰ مبارك-، كان سِمة مُطردة للحياة المصريّة. حتىٰ إنّ فترة العشرينيّات، التي يُدافع عنها باعتبارها ذروة الوحدة الوطنيّة، لم تكن خالية من الصّراع البين دينيّ. لذا، أقترحُ أنّنا بحاجةٍ إلىٰ فهم ذلك الأمر ليس باعتباره محض نتيجة لسياسات محدّدة قد اتّبعتها الأنظمة المختلفة، وإنّما من حيث استحكام التفاوت الدينيّ في صُلب بنية الدّولة الحديثة ومنطقها العمليّاتي. إذ ثمّة حركة مزدوجة تُميّز هذا المنطقَ: فمن ناحية، تُكرّس الدولة الحديثة القيمَ الأكثريّة في المعايير الاجتماعيّة والقانونيّة للأمّة؛ بينما من ناحية أخرىٰ، تحملُ الوعد بأنّ الدولة يمكن أن تكون وسيطًا محايدًا للاختلافات الدينيّة. لا تُميّز هذه المفارقة مصر وحسب، بل الدّول العلمانيّة الليبراليّة الأخرىٰ أيضًا (لتفصيل هذه النّقطة، انظر الفصل الرّابع). فكيف يمكن للعلمانويّة أن تُدعَىٰ إلىٰ حلّ صراع الأكثريّة-الأقليّة عندما تكون هي مسئولة جزئيًّا عن إحداث هذا الصراع؟ بل وفوق ذلك، لا يزال زعم العلمانويّة بأنّها أمثل حلّ للنّزاع الدينيّ زعمًا مسيطرًا. ورغم تآكل

المساواة السياسيّة والمدنيّة في مصر، لا يزال النّشطاء يستدعون الدّولة لتوفّي بمهمّتها. ولا يدلّ هذا وحسب علىٰ كيف أصبحت سيادة الدّولة هي الشرطَ الحتميّ لمخيالنا السياسيّ، وإنّما الأكثر أهميّة من ذلك هو أنّ هذا يُعيد ترسيخ سلطة الدّولة، وحقّها في التصرّف باعتبارها حكمًا للعلاقات البين دينيّة، مُرسّخًا إيّاها مزيدًا في مجالات الحياة الدينيّة. وإنّ دائريّة هذه المشكلة ليست أمرًا فريدًا في مصر، كما أودّ الإشارة، ولكنّها سمة مُحدّدة لعصرنا العلمانيّ.

«لكنّنا أقليّة»

ومن ضمن السياق ذي الحدّين -سياق تطييف الحياة المدنيّة-العموميّة المصريّة وسياق التهميش المتزايد للأقباط- أنّ كثيرًا من الأقباط، علىٰ مدار العقود الثلاثة الماضية، أصبحوا يُسائلون مقاومتهم السّابقة لتعريف الذات (self-identifying) كأقليّة. وإلىٰ حدّ أن تسمية الأقليّة تجعل من تهميش مجموعةٍ ما داخل الدّولة أمرًا واضحًا، فإنّها تلفت الانتباه الدّوليّ والمحلّيّ إلىٰ المأزق المسيحيّ القبطيّ. فخلافًا للحال في التسعينيّات، عندما كان أيّ توسّل بـ «حقوق الأقليّات» يُثير الذمّ القوميّ، فقد كان هناك تحوّل سافر، ولكنّه حاسم، في طور التنفيذ(١). وبالرّغم من الدّعوة القطبيّة الحاليّة لتسمية الأقليّة، لا تزال الأقليّة مصطلحًا متنازعًا عليه. مثلًا، أعلنَ

(١) لِنَنْظر، مثلًا، إلىٰ الإدانة الواسعة التي وُجّهت ضدّ الناشط في حقوق الإنسان سعد الدين إبراهيم عام ١٩٩٤ (من قبل البابا شنودة، والحكومة المباركيّة، وكبار الشخصيّات العامّة) لتنظيمه مؤتمرًا معنونًا بـ أقليّات العالَم العربيّ". وهاجم محمد حسنين هيكل، الناقد السياسيّ الناصريّ البارز، آنذاك المؤتمر في مقالةٍ وُزّعت علىٰ نطاقٍ واسع في جريدة **الأهرام**، وحاكىٰ عنوانها الإجماع القديم: «الأقباط ليسوا أقليّة: إنّهم في الواقع جزء من مجموع الحضارة الإنسانيّة التي ينتمي إليها الشعبُ المصريّ»، الأهرام، ٢٢ نيسان/أبريل، الأهرام. ولاحقًا بعد أحد عشر عامًا، استخدمَ هيكل مصطلح الأقليّة نفسه للإشارة إلىٰ الأقباط في برنامجه التلفزيونيّ الشهير علىٰ الجزيرة، ممّا حثّ سعد الدين إبراهيم لأنْ يطالب بأنّ علىٰ هيكل أن يصدر اعتذارًا علنيًّا لأقباط الشرق الأوسط لموقفه السابق. انظر: سعد الدين إبراهيم، «اعتذار للأقليّات في الأهرام العربيّ»، ١٨ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥،
www.metransparent.com/old/texts/Sa'ad eddinibrahim/Sa'adeddinibrahimappologicstoarabminorities.htm.

وانظر:
Makari, *Conflict and Cooperation*; and al-Gawhary, Copts in the 'Egyptian Fabric,' 21-22.

البابا تواضروس الحالي، مثله مثل أسلافه، بشكلٍ قاطع في عام ٢٠١٣ بأنّ «الأقباط ليسوا أقليّة»[1]. وتفضّل المؤسّسة الكنسيّة القبطيّة أن تتحدّث، رسميًا على الأقلّ، باسم «أهل الكتاب»، حيث يسمح ذلك للكنيسة أن تطالب بالاستقلاليّة في الشئون المليّة القبطيّة (انظر الفصل الثالث). وبالنسبة إلى القوميين الأقباط، تنبعثُ من مصطلح الأقليّة رائحة الإرث الكولونياليّ، وارتباطه بالقانون الدّوليّ يجعل من حقوق الأقليّات أداةً مريبة تُهدّد سيادة الدّولة المصريّة. وفيما يلي، أتتبّع الاستدعاءات المعاصرة والاستنكارات للمصطلح [أي مصطلح الأقليّة -م] لإيضاح أنّ التحدّيات التي واجهت واضعي دستور عام ١٩٢٣ لا تزال ذات صلةٍ في أيّامنا. وهذه النّقاشات مدينة بعمق إلى الكيفيّة التي صِيغَت بها مسألة الأقليّات أثناء فترة ما بين الحربين كما لقدرة القوى الغربيّة على التدّخل وتشكيل العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة في مصر. في هذا السّياق، ليست التجربة الكولونياليّة شيئًا من الماضي وإنّما هي تشكّل علاقات بين الأكثريّة والأقليّة في الحاضر.

لننظر، على سبيل المثال، إلى مجدي خليل، وهو شخصيّة حادّة ومثيرة للجدل في حقل الحقوق القبطيّة، حيث أكّد أنّ رفض النخبة القبطيّة السابق لتسمية الأقليّة لم يكن أكثر من «نتاجٍ للكراهية والضغط الآتي من الأكثريّة»[2]. ويحاجج، في سلسلةٍ من المقالات والمدوّنات الإلكترونيّة، بأنّ الأقباط أهْلٌ لأن يُعتبروا أقليّة قوميّة، وذلك وفقًا للقانون الدّوليّ وقانون حقوق الإنسان؛ لأنّهم متميّزون بحكم دينهم وعِرْقهم، الأمر الذي يضعهم بمعزلٍ عن أكثريّة سكان مصر (العرب المسلمين). ومع ذلك، ليست المطالبة القبطيّة بكونهم أقليّة مجرّد إشكال ديمغرافيّ بالنسبة إلى خليل؛ إذ إنها تُلقي الضوءَ على وضعهم التابعيّ الذي بحاجةٍ لأنْ يُحلَّ سياسيًّا وقانونيًّا[3]. وكما يؤكّد خليل، فإنّ حقيقة أنّ الأقباط مؤهّلون «موضوعيًّا» لأن يكونوا أقليّة وفقًا لهذه

---

(١) عبد المنعم حلاوة،

http://www.elbalad.news/389604.

(٢) مجدي خليل، «الديمقراطيّة وحقوق الأقليّات: الأقباط نموذجًا»، ١٠ ديسمبر ٢٠٠٥.

http://www.middleeasttransparent.com/old/texts/magdikhalil/magdikhalildemocracy.htm.

(٣) السابق.

المعايير ليس أمرًا كافيًا؛ لأنّهم بحاجةٍ أيضًا لأن يعتنقوا هذه الحالة جوهريًّا لكي يكونوا مؤهّلين لنيل حماية القانون الدّوليّ. تُكرّر ههنا حجّة خليل الإجماع بين فقهاء القانون الدوليين في أثناء فترة ما بين الحربين بأنّ مجرّد وجود السّمات الإثنوغرافيّة (الدين، العرق، اللغة . . .إلخ) لا يشكلّ أقليّة قوميّة؛ إذ يجب علىٰ المجموعة أن تواجه أيضًا تمييزًا علىٰ أساس تلك السّمات (انظر الفصل الأوّل). علىٰ إثر ذلك، يستحثّ خليل الأقباط لأن يعتنقوا هذه التسمية؛ لأنّها لن تجعل تهميشهم التاريخيّ أمرًا واضحًا فحسب، وإنّما ستساعد أيضًا علىٰ حشد قوة القانون الدّوليّ لإحداث تغيير في سياسات الحكومة المصريّة. لقد كان خليل، في ظلّ نظام مبارك، واحدًا من بين أقباط قلائل ينادون بتدخّل دوليّ في مصر صراحةً (علىٰ غرار غزو العراق في عام ١٩٩٢) نيابةً عن الأقليّة القبطيّة. وأصرّ علىٰ أن ذلك لن يشكّل تدخّلًا كولونياليًّا؛ لأنّه من شأنه أن يلتزم بالقانون الدّوليّ، الأمر الذي لا يخدم أيّ قوّة جيوسياسيّة واحدة بطنّه[(١)].

والنّقيض لمجدي خليل هو سمير مرقص، الذي لا يزال نصيرًا عالي الصوت لرؤية الوحدة الوطنيّة المصريّة منذ عام ١٩١٩ ويرفض هويّة الأقليّة. إذ يؤكّد «أنّها اختزاليّة في تعريف النّاس وفقًا للعرْق والطائفة والعدد. فلماذا لا يكون الفرد مجرّد مواطن مصريّ؟ وهذا هو الخَيار الذي خرجتُ به: أنْ نحاول استعادة الشّعور القوميّ لمصر في ١٩١٩ -أمّة واحدة بمواطنين أفراد كُثر»[(٢)]. ويتحدّىٰ مرقص، في سلسلة من

---

(١) السابق. يميّز خليل بين التدخّلات الدّوليّة والتدخّلات الكولونياليّة باستخدام نظريّة المصالح: فالتدخّلات الكولونياليّة تنزع إلىٰ أن تكون متجذّرة في مصالح ثنائيّة متعارضة (المُستعمِر مقابل المُستعمَر)، في حين أنّ التدخّلات الدوليّة تمثّل المصالح الجماعيّة لنصراء كُثر. بهذا التمييز، يقترح خليل أنّ التدخّلات الدوليّة (مثل الغزو الأمريكيّ للعراق في عام ١٩٩٢) مسوّغة طالما أنّها ملتزمة بالبروتوكولات الدّوليّة؛ لأنه «يتعيّن علىٰ جميع الدّول الأعضاء للأمم المتحدة أن تحرس [كذا] وتحمي مواثيقها واتفاقياتها».

(2) Maggie Morgan. Samir Morcos: The Mirror of the Copt, al-Ahram Weekly, June 23-29. 2005. http://weekly.ahram.org.eg/2005/748/profile.htm.

إنّني أتّبع مكتبة الكونجرس في تهجئة اسمه "Murqus". وغالبًا ما يقترن مرقص بمفكّرين أقباط مثل وليام سليمان قلادة ويونان لبيب رزق.

الكتب والمقالات، الصّلة التي يعقدها النّشطاء بين المساواة السياسيّة وحقوق الأقليّات. ويحاجج، متناولًا بالخصوص هؤلاء الذين يطلبون من الأقباط أن يعرّفوا أنفسهم كأقليّة:

[يعتقدون] بأنّهم يجلبون الوعي المصريّ إلىٰ مستوًى جديد لا يشمله إطارُ الجماعة القوميّة. إذ [يريدون] تقديم المسلمين والأقباط كأكثريّة في مقابل أقليّة، لا باعتبارهم مواطني الأمّة المصريّة. ورغم إصرار فريق بأنّه لا يوجد تناقض بين مفهوم المواطنة والأقليّة، إلّا أنّ في الواقع هناك تناقض أساسيّ بين الاثنين: ينبثق مفهوم الأقليّة من مبدأ مثير للخلاف والعناد، بينما تنبثق المواطنة من مبدأ المساواة في الحقوق، والمسئوليّات، والمشاركة في خلْق وتبنّي القرارات علىٰ جميع المستويات، لجميع المواطنين، بصرف النّظر عن الاختلافات في المهنة، والطبقة، واللغة، والعرْق، أو الدّين . . . [وبالتالي]، لا تساعد فكرة الأكثريّة والأقليّة علىٰ تحقيق المساواة[(١)].

لاحظ التشابه بين مصطلحات النّقاش اليوم وتلك منذ عام ١٩٢٣ التي سردتُها أعلاه. وعلىٰ الرّغم من اختلافاتهما السياسيّة، فلا مرقص ولا خليل (مثل المسيحيين الأقباط الذين ناصروا حقوق الأقليّات في الدّستور الأول لمصر) بإمكانهما أن يتخلّصا من إدراجهما باعتبارهما آخَر الأمّة. ومع أنّ مرقص يزعم أنّه يتحدّث لا كقبطيّ بل كمصريّ، فإنّه يظلّ في نظر جمهوره المسلم قبطيًّا. وعندما دُعيَ إلىٰ المساعدة في التحوّل الديمقراطيّ الذي أعقب سقوط مبارك في عام ٢٠١١، كان من المفهوم علىٰ نطاق واسع أن يُمثّل مرقص «المصالح القبطيّة» رغم إصراره العلنيّ المتكرّر بأنّه وافق علىٰ المساعدة بهذه القدرة كمواطن مصري، وليس باعتباره قبطيًّا[(٢)]. من ناحيةٍ أخرىٰ، يُشدّد خليل علىٰ آخريّته (Otherness) عن هويّة الأمّة تمامًا

---

(١) مرقص، «الحماية والعقاب»، ٧٨.

(٢) استقال مرقص من هذا المنصب في نوفمبر ٢٠١٢، منضمًّا إلىٰ آخرين كثر في الاحتجاج علىٰ التكدّس الأبله لجماعة الإخوان المسلمين في اللجنة الدستوريّة والبرلمان مع الإسلامويين. انظر: مرقص، «الدستور: مصر في مأزق»،

www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate22102012 &id9881=eeb5-edfc-4fa3-b040-ab2255eb9bc9.

كوسيلة لاستحقاق مكانته المتساوية كمواطن مصريّ. إنّ معضلتهما مألوفة في كون المكانة البائسة للأقباط فيما يتعلّق بالأمّة هي أيضًا الشّرط لعملهما السياسيّ.

إنّ المركزيّة المستمرّة للقوّة الغربيّة في إنْفاذ حقوق الأقليّات في بلدان مثل مصر هي السّياق الحتميّ الذي تتكشّف فيه حجج مرقص وخليل. فلاحظ كيف أنّ دعوة مجدي خليل للقوىٰ الغربيّة والمؤسّسات الدوليّة بالتدخّل نيابة عن الأقباط تستدعي ما يقرب من مائة عام من التاريخ الذي غدا مصيرُ الأقليّات في أثنائه -لاسيّما المسيحيين- في المنطقة مرتكزًا إلىٰ مثل هذه التدخّلات. ونظرًا إلىٰ هذه السابقة التاريخيّة؛ فإنّ حججًا مثل حجج خليل لا يمكن أن تُفهم علىٰ أنّها كولونياليّة بأيّ معنًى بسيط، باعتبار أنّها تفترضُ وتعكس الحقيقة التاريخيّة لحقوق الأقليّات في الشّرق الأوسط. إذ يُعدّ تاريخ التفاوت الجيوسياسيّ، بالنسبة إلىٰ أقباط مثل مرقص، بالقدر نفسه من الأهميّة وبمثابة نقطة انطلاق لأيّ تفكّر في حالة الأقباط باعتبارهم أقليّة. ومع ذلك، خلافًا لخليل، يخلصُ مرقص إلىٰ أنّه بسبب أنّ خطاب حقوق الأقليّات استُخدِمَ لإخضاع السيادة القوميّة للحكم الأجنبيّ، فإنّه لا يمكن أن يكون بمثابة أداة للإنقاذ القبطيّ. ويستلزم أيّ اعتناق لهذا المبدأ بالضرورة وضع الأقباط في هذا المشروع الكولونياليّ طويل الأمد. وبينما قد نُغوىٰ بمناصرة موقف علىٰ الموقف الآخر، إلّا أننا من المستحيل أنْ نتجاهل بأنّ كلتا الحجتين تعكس الكيفيّة التي لا يزال بها تفاوت القوّة بين الغرب واللا غرب يُبنْيِن الصراع من أجل المساواة بين المسلمين والمسيحيين في مصر.

الحريّة الدينيّة، والجيوسياسة، وحقوق الإنسان

بينما قد يكون خطاب حقوق الأقليّات اتخذَ عددًا من الأشكال المختلفة في مصر، فقد ظهرت الحريّة الدينيّة، في الوقت الذي أجريتُ فيه العمل الميدانيّ، باعتبارها موقعه الأساسيّ للمفْصلة والنّضال. كانت النّقاشات العموميّة مشبعة بمعجم جديد تمامًا مختلف عن المصطلحات التي استُعملت في الثمانينيّات والتسعينيّات: حريّة العقيدة، حريّة المعتقد، ازدراء الدّين، الفتنة الطّائفيّة. وقد كانت منظّمات حقوق الإنسان العلمانيّة التي استعملتها لتجنّب تبنّي الإشكالات الدينيّة متورّطة في عدد من الحملات والقضايا المعروضة علىٰ المحاكم نيابةً عن الأقباط، والبهائيين، والشيعة، ناشرةً الضمانات الدستوريّة المصريّة والاتفاقيّات الدّوليّة لحقوق الإنسان (مثل المادّة

١٨ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان والمادّة ٢٧ من العهد الدوليّ). يوازي هذا الصّعود لخطاب الحريّة الدينيّة الأهميّةَ الممنوحة للقضيّة في الولايات المتحدة والمنظّمات الدوليّة لحقوق الإنسان خلال الفترة نفسها(١). ولأنّ مصر من الدّول الموقّعة على اتفاقيّة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، فإنّ ذلك يُعطي الحقّ لمواطنيها أن يُبلغوا عن الانتهاكات للمقرّر الخاص المعنيّ بحريّة الدين. وأصبحت المنظّمات المصريّة لحقوق الإنسان، وعلى رأسها المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة، تستخدم هذه الإواليّة (mechanism) للفت الانتباه العالميّ لمحنة المسيحيين والبهائيين في مصر(٢).

ماذا كانت الشّروط الاجتماعيّة والسياسيّة التي سمحت لخطاب الحريّة الدينيّة أن يكسبَ جاذبيّة في مصر؟ وكيف نجحَ النشطاء المصريّون في قولبة إشكاليّة التمييز الدينيّ كانتهاك للحريّة الدينيّة و-ربّما الأهمّ من ذلك- في جعل هذا الادّعاء مسموعًا؟ وما الذي جعلَ ذلك استراتيجيّة سياسيّة فعّالة(٣)؟ أودّ أن أشير إلى ثلاثة تطوّرات بارزة حاسمة في فهم هذا التحوّل في المشهد السياسيّ المصريّ: تنفيذ البراديغم النيوليبراليّ لـ «الحوكمة الرّشيدة»، في ظلّ رعاية وكالات التنمية الدّوليّة التي طوّقت دعم حقوق الإنسان؛ وتوسّع النّشاط الإنجيليّ الأمريكيّ نيابةً عن مسيحيي الشّرق

---

(١) على الرّغم من أنّ حقّ الحريّة الدينيّة كان حقًّا تأسيسيًّا للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، إلّا أنّه حتى عام ١٩٨٦ لم تكن لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان قد أنشأت وظيفة مستقلّة لـ «المقرّر الخاصّ المعنيّ بالتعصّب الدينيّ» (قرار ٢٠/ ١٩٨٦)، التي أصبحت لاحقًا «المقرّر الخاصّ المعنيّ بحريّة الدّين والمعتقد» (قرار ٢٦١/ ٢٠٠٠). انظر:

Evans, Strengthening the Role of the Special Rapporteur; and Wiener, The Mandate of the Special Rapporteur.

(٢) خاضت المبادرة المصريّة أيضًا قضايا باسم الحريّة الدينيّة للمسلمين، بما فيها حقّ المرأة المسلمة في ارتداء النقاب في الجامعة الأمريكيّة بالقاهرة التي حظرت هذه الممارسة.

EIPR, Supreme Administrative Court Outlaws Complete Ban on Niqab.

(٣) كما علّق لي أحد المحامين الذين عملوا على قضايا المسلمين والمسيحيين: «كلّ صنوف مناوشات الحيّ بين الجيران الأقباط والمسلمين تتمّ قولبتها الآن من حيث الانتهاك الدينيّ. حتى إذا كان الغسيل يقطّر من الشرفة التي تعلو سكانًا مسلمين، فإنّه يُفهَم فورًا باعتباره انتهاكًا للحريّة الدينيّة!»، لقاء شخصيّ، مايو ٢٠٠٨.

الأوسط؛ وإصدار الحكومة الأمريكيّة لقانون الحريّة الدينيّة الدّوليّة الأمريكيّة (IRFA). لاحظ أنّ أيًا من هذه التطورات لا يمكن وصفه علىٰ نحو كافٍ بمصطلحات دينيّة أو علمانيّة حصرًا علىٰ المستوىٰ القوميّ أو الدّوليّ؛ إذ الدينيّ والعلمانيّ، في الواقع، متشابكان كلاهما في مفْصلة تلك التطوّرات وفي الآثار التي أنتجاها في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة للمصريين.

من المعروف علىٰ نطاق واسع أن عقد التسعينيّات يُعتبر عقد براديغم «الحوكمة الرّشيدة» الذي روّجت له المؤسّسات الماليّة الدّوليّة في بلدان العالم الثالث، الذي يربط اقتصاد السّوق الحرّ بحكم القانون والديمقراطيّة. وإذا انطوىٰ الأوّل [اقتصاد السّوق الحرّ -م] علىٰ الخصخصة الفعليّة للبضائع العامّة، فقد شمل الثاني [حكم القانون والديمقراطيّة -م] إذن مناصرة حقوق الإنسان، ناسجًا خطابين مختلفين في ظلّ مشروع واحد. وبحسب أنطوني أنغي، «استُعمل مفهوم الحوكمة الرّشيدة . . . كـ «مفهوم مرحليّ» من قبل مؤسّسات مثل البنك [الدّوليّ] لمفصلة علاقة جديدة بين حقوق الإنسان والتنمية»(١). وقد ساعد ذلك في إنجاز هدفين منفصلين: فقد اتنىٰ بنقد السياسات الاقتصاديّة المثيرة للجدل التي كان يروّجها صندوق النّقد الدوليّ والبنك الدّوليّ؛ وقولبَ إعادة بنْية مؤسّسات العالم الثالث السياسيّة والعموميّة كخطوة لازمة نحو تحقيق حقوق الإنسان العالميّة(٢). وبينما أُخضِعت مشاكل الفساد الاقتصاديّ والسياسيّ في العالم الثالث إلىٰ إجراءات انضباطيّة (disciplinary) لـ «الكفاءة، والشفافيّة، والمسئوليّة»، لا تزال المشاكل المماثلة في أوروبّا الغربيّة والولايات المتّحدة تُعامل باعتبارها قضايا للإصلاح القوميّ والمحليّ(٣).

تُعدّ مصر خلال التسعينيّات حالة نموذجيّة لتبنّي برنامج «الحوكمة الرّشيدة» الذي أدّىٰ إلىٰ نموّ لا مثيل له لنشاط حقوق الإنسان في البلد. وكما أشار تامر مصطفىٰ (Tamir Moustafa)، فعلىٰ الرّغم من سياسة اللبْرَلة الاقتصاديّة المُتبنّاة في السبعينيّات في ظلّ السادات، فشلت مصر في جذب رأس المال الأجنبيّ؛ وردًا علىٰ ذلك،

---

(1) Anghie, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*, 262.

(٢) السابق، ٢٦١.

(٣) السابق، ٢٥٨.

شرعت الحكومة في القيام بمجموعة إجراءات واسعة أثناء الثمانينيّات، التي رامتْ إصلاح الهيئات القضائيّة، وضبْط القطاع العامّ، وإعادة بَنْية الخدمات الحكوميّة والوحدات الحسابيّة[١]. وقد استلزمَ ذلك إنشاء المحكمة الدستوريّة العليا (SCC) في عام ١٩٧٩ وإعادة تأهيل المحاكم الإداريّة، وقد مُنح كلّ منهما استقلاليّة قضائيّة مُعتبرة. وفي العقد الذي أعقبه، بينما أسّست المحكمة الدستوريّة العليا نظام الخصخصة عبر سلسلة من القرارات التاريخيّة التي أمّنت الشروط المُثلىٰ لرأس المال المحليّ والأجنبيّ، فإنّ المحاكم الإداريّة المُعاد تأهيلها (rehabilitated) كبحت جماح الفساد والبيروقراطيّة[٢]. ومع ذلك، لم يطعن القضاء المُعاد هيكلته (restructured) في دستوريّة النّظام المباركيّ وسياساته القمعيّة؛ بل علىٰ النّقيض من ذلك، دعمت المحكمة الدستوريّة العليا شرعيّة محاكم أمن الدّولة العليا طوارئ ورفضت النّظر في القضايا التي تطعن في نقل المدنيين إلىٰ المحاكم العسكريّة[٣]. رغم ذلك، إخلاصًا لبراديغم «الحوكمة الرّشيدة»، خلقت المحكمة الدستوريّة العليا مساحة سياسيّة موسّعة لنشاط المجتمع المدنيّ، وحفلت التسعينيّات بتوسّع مطّرد لمنظّمات حقوق الإنسان في مصر[٤].

وقد نظرت تلك المنظمات، التي يساندها الدّعم القانونيّ من المحكمة الدستوريّة العليا والدّعم الماديّ من الحكومات والمؤسّسات الأجنبيّة، إلىٰ القضاء الذي أُصلِحَ

---

(1) Moustafa, *The Struggle for Constitutional Power.*

(٢) فيما يخصّ الممتلكات الخاصّة، قيّدت المحكمة الدستوريّة العليا من قدرة الدّولة علىٰ تأميم رأس المال الخاصّ بينما تعطي حماية قانونيّة أكبر للرأسمال الأجنبيّ والمحليّ للعمل دون قيود. وفي الوقت نفسه، دعمت المحكمة الدستوريّة العليا توسّع حقوق الإنسان وحمايتها والنّشاط المدنيّ حتىٰ في اللحظة التي حاول فيها نظام مبارك أن يقيّد نطاقه. حول النّقطة الأولىٰ، انظر المصدر السابق ص٩٣-٩٤، وللنقطة الثانية، انظر المصدر السابق ص١٨٢-١٨٨.

(٣) السابق، ٢٣٢.

(٤) كانت قد أسّست بعض منظمات حقوق الإنسان البارزة في مصر بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٩، ومنها مركز النديم لتأهيل ضحايا العنف والتعذيب، ومركز حقوق الإنسان والمساعدة القانونيّة، ومركز قضايا المرأة المصريّة، ومركز الأرض لحقوق الإنسان، وجمعيّة حقوق الإنسان لمساعدة السجناء. انظر المصدر السابق، ١٤٧-١٤٩.

باعتباره فرصة لاستخدام محاكم الدّولة للطعن في انتهاكات الحكومة لحقوق الإنسان كما لإصلاح تشريعات المصلحة العامّة القائمة. وأصبحَ الحشدُ القانونيّ حجر الزاوية لنشاط حقوق الإنسان في أثناء التسعينيّات[1]. ويلاحظ مصطفىٰ بأنّ مركز المساعدة القانونيّة لحقوق الإنسان (المؤسَّس عام ١٩٩٤) قاضَىٰ وحده ما يقرب من ١٦١٦ حالة في عام ١٩٩٦[2]. وقد كانت المنظّمات المصريّة غير الحكوميّة، لاتصالها ودعمها من قبل شبكة المنظّمات الدوليّة لحقوق الإنسان والأمم المتحدة، قادرةً علىٰ إحراز انتصارات سياسيّة ما كان يُمكن تصوّرها في ظلّ الأنظمة السابقة. وإنّ ذيوع خطاب الحريّة الدينيّ ينتمي إلىٰ هذه الحقبة من نشاط حقوق الإنسان في مصر. وعلىٰ الرّغم من محاولات الحكومة لإغلاق هذه المنظّمات غير الحكوميّة، فإنّها واصلت العمل ولعبت، علىٰ إثر ذلك، دورًا أساسيًا في الانتفاضة التي أطاحت بنظام مبارك في كانون الثاني/يناير ٢٠١١.

لا يصبو هدفي بسرد هذا التاريخ إلىٰ النيل من نزاهة منظمات حقوق الإنسان المصريّة أو لرسمها باعتبارها أدوات للسّلطة الغربيّة. ففي الواقع، إنّ هؤلاء الذين يكدحون في هذا الحقل كان عليهم أن يتحمّلوا تهديدات الحكومة بينما يحقّقون الاستفادة القصوىٰ التي أنتجها براديغم «الحوكمة الرّشيدة» لحشد الانتصارات الصغيرة، وإنْ تكن مهمّة. علىٰ العكس من ذلك، يرمي هدفي بسرد هذا التاريخ إلىٰ إيضاح الشروط التي أصبح خطاب الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات في ظلّها قابلًا للمتابعة كاستراتيجيّة سياسيّة حيّة لنقد سلوك الحكومة. وتتمثّل إحدىٰ المفارقات العظمىٰ في أنّه من أجل أن يزدهر عمل حقوق الإنسان في مصر، فقد كان علىٰ البلد أن يتمّ إخضاعها إلىٰ إملاءات السّلطة ورأس المال الأورو-أمريكيّ، التي لم يكن لديها سوىٰ القليل لتفعله مع الملابسات المحليّة التي ولّدت تضخيم التفاوت الدينيّ

(١) حاول نظام مبارك في عام ١٩٩٩ أن يحدّ من عمل مؤسّسات حقوق الإنسان غير الحكوميّة بتمرير قانون تقييديّ (١٥٣/١٩٩٩) أبطلته المحكمة الدستوريّة العليا. وعلىٰ إثر ذلك، لجأت الحكومة إلىٰ استخدام محاكم أمن الدولة طوارئ والمحاكم العسكريّة لتخويف نشطاء حقوق الإنسان وكبح نشاطهم. انظر المصدر السابق، ١٨٢-١٩٢.

(٢) المصدر السابق، ١٤٥-١٥٤.

في مصر في المقام الأوّل. وبالتالي، ليس من المستغرب أنّه علىٰ الرّغم من أنّ نشطاء حقوق الإنسان كانوا قادرين علىٰ انتزاع عدد من الانتصارات المهمّة، إلا أنّ البنية الأساسيّة التي تدعّم صرح التفاوت الدينيّ في مصر لا تزال راسخة في مكانها.

وإذا كان صعود حركة حقوق الإنسان يوفّر جانبًا من عمل الحريّة الدينيّة في مصر، فإنّ الجانب الآخر يوفّره إذن صعود الحركة الإنجيليّة الأمريكيّة في التسعينيّات التي تبنّت الوصاية العالميّة لإنقاذ «الكنيسة المُضطهَدة»[1]. يتقاسم هؤلاء «الإنجيليّون الجُدد» -وهو مصطلح غالبًا ما يتضمّن الأسقفيين، والمشيخيين، والمعمدانيين الجنوبيين- بعض أوجه الشبه مع نظرائهم الكولونياليين في ترويجهم لشبكات عالميّة مسكونيّة (ecumenical) ودبلوماسيّة دوليّة لتحقيق أهدافهم. غير أنّهم متميّزون أيضًا في كونهم ورثاء لأجيال النّشاط الأمريكيين منذ حقبة الحرب الباردة الذين جُنّدوا في الحرب ضدّ «الشيوعيّة الملحدة» للاتحاد السوفياتيّ والدّول التابعة له. وقد قدّموا، مُقولِبين الحريّة الدينيّة باعتبارها حقًّا في حيازة الدّين، معجمًا للطعن في «العلمانويّة الشموليّة» التي تمارسها هذه الدّول[2]. وتركّزت جهودهم، بعد انهيار الاتحاد السوفياتيّ، علىٰ أوروبّا الشرقيّة وآسيا الوسطىٰ عندما وقعت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر[3]. فقد منح هذا الحدث الزلزاليّ هؤلاء الإنجيليين عدوًّا جديدًا، إسلامًا راديكاليًّا، الذي غدوا يفسّرونه باعتباره التهديد الأعظم منذ الشيوعيّة علىٰ أمن الولايات المتحدة وحريّتها. بهذا المشروع، وجدت الحركة الإنجيليّة شريكًا مستعدًّا في مراكز الأبحاث يَمينيّة التوجّه، المؤسّسة أصلًا لخدمة أجندة الحرب الباردة، التي حوّلت انتباههم إلىٰ محاربة خطر الإسلام الأصوليّ بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر[4]. وما معهد هدسون إلّا مثال علىٰ ذلك. حيث أُنشئ في عام ١٩٦١ لمحاربة

---

(١) انظر:

Castelli, Praying for the Persecuted Church; and McAlister, The Politics of Persecution.

(٢) للاطلاع علىٰ هذا التاريخ، انظر:

Moyn, From Communist to Muslim.

(3) Joshua Green, God's Foreign Policy, *Washington Monthly*, November 2001, www.washingtonmonthly.com/features/2001/0111.green.html.

(٤) تشمل مراكز الأبحاث هذه بيت الحريّة (المُنشَأ في عام ١٩٤١ علىٰ يد ويندل ويلكي وبدعم من إليانور

الشيوعيّة، ويصف موقعه الإلكترونيّ المهمّة الموكلة إلىٰ المعهد حديثًا علىٰ النحو التالي:

منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر والصلة بين أمننا وحرّيتنا، بين مصالحنا القوميّة ومُثُلِنا، لم تكن واضحة أبدًا. فكسب الحرب علىٰ الإرهاب يُثير معارك الأفكار وفي مركزها يكمن مبدأ الحرّيّة الدينيّة ... وقد ركّز المركز، في أثناء الحرب الباردة، علىٰ مساعدة المؤمنين المتدينين في ظلّ الشيوعيّة. أمّا اليوم، بينما يواصل الضغط من أجل الحريّة الدينيّة في الدّول الشيوعيّة الباقية في الصين وكوريا الشماليّة وفيتنام، فإنّه يعمل بصورة متزايدة علىٰ ضمان أن يدافع صناع القرار الأمريكيّون عن مبدأ الحريّة الدينيّة والمؤمنين الذين يُضطهَدون ببساطة بسبب معتقداتهم الدينيّة في العالم الإسلاميّ[١].

تمثّل أحد الإنجازات البارزة لكوكبة الإنجيليين الأمريكيين ومراكز بحث الحرب الباردة في إصدار قانون الحريّة الدينيّة الدّوليّة علىٰ يد الكونجرس الأمريكيّ في عام ١٩٩٨، ممّا يُتيح للولايات المتحدة بالأساس أن تحرس انتهاكات الحريّة الدينيّة عالميًّا[٢]. وأنشأ هذا القانون مكتبًا للحريّة الدينيّة الدّوليّة في وزارة الخارجيّة الأمريكيّة ومستشارًا خاصًّا له للعمل في مجلس الأمن القوميّ. وفي حين أنّ التفويض المُعلَن لهذا القانون هو انتقاد الاضطهاد الدينيّ أينما يحدث في العالَم، فإنّه يقدّم تنازلًا خاصًّا لحلفاء جيوسياسيين مهمّين وشركاء اقتصاديين للحكومة الأمريكيّة.

روزفلت)، ومعهد هديسون (المنشأ في عام ١٩٦١ علىٰ يد هيرمان كان ومؤسسة راند)، ومعهد الدين والديمقراطيّة (الذي يصف نفسه كمركز أبحاث مسيحيّ، والذي تمّ تأسيسه في عام ١٩٨١). للاطلاع علىٰ علاقتهم بقانون الحريّة الدينيّة، انظر:

Castelli. Praying for the Persecuted Church.

(١) يأتي هذا النصّ من الموقع الإلكترونيّ التالي لمعهد هيدسون، الذي حُذف منذ ذلك الحين:
http://:crf.hudson.org/index.cfm?fuseaction=aboutdetail.

بيد أنّنا يمكننا العثور علىٰ لغةٍ مماثلةٍ في الموقع الإلكترونيّ الجديد للمعهد:
www.hudson.org/policycenters-7/center-for-religious-freedom.

(٢) منذ صدور قانون الحريّة الدينيّة، أخذت كندا وعددٌ من الحكومات الأوروبيّة الأخرىٰ علىٰ عاتقها مهمّة تعزيز الحريّة الدينيّة في جميع أرجاء العالم. للاطلاع علىٰ تحليلٍ نقديّ للحملة الأورو-أمريكيّة، انظر:
Hurd, *Beyond Religious Freedom*.

وبالتالي، كثيرًا ما تُعفىٰ المملكة العربيّة السعوديّة، وإسرائيل، والصّين من التنفيذ، بينما تُستهدَف دولٌ مثل إيران والسودان[1]. وكما يلاحظ عدد من العلماء والصحافيين، كان الأمر أنّ الإنجيليين الجدد هم الذين حشدوا قواعدهم الشعبيّة دعمًا لهذا القانون، مانحينه الصيغة والشكلَ اللذين مُرّر بهما في نهاية المطاف[2].

لقد كانت نينا شيا (Nina Shea) وبول مارشال (Paul Marshall) ومايكل هوروويتز (Michael Horowitz) هم المخطّطين الكبار لقانون الحريّة الدينيّة الدوليّة الذين حشدوا الكنائس الأمريكيّة للمساعدة في تمريره في الكونجرس الأمريكيّ[3]. وفي شهاداتهم الداعمة للقانون في الكونجرس، قولبوا الحريّة الدينيّة كانتداب أمريكيّ فريد من نوعه، خلّفه الآباء المؤسّسون، بحيث إنّ لكلّ الأمريكيين المسئوليّة الأخلاقيّة في اتّباعه. وبينما كانت الحريّة الدينيّة هي عنوانهم العامّ، إلّا أنّ الاضطهاد المسيحيّ كان (ولا يزال) همّهم الرئيس. وكما أعلن مايكل هوروويتز، «المسيحيّون هم يهود القرن الحاديّ والعشرين»، وهو الحكم الذي ردّدته نينا شيا عندما أدلت بشهادتها أمام لجنة العلاقات الخارجيّة دعمًا لهذا القانون. فقد أكّدت أنّ القرن الحادي والعشرين هو

---

(1) Gunn, Religion after 9-11.

والحال أنّ مشروع القانون الأوليّ تمّت رعايته من قبل عضو مجلس النواب فرانك ولف والسيناتور ارلين سبكتر (وكلاهما جمهوريّان) وكان تركيزه الأساسيّ منصبًا علىٰ اضطهاد المسيحيين. وترافقَ ذلك لاحقًا حذو النّعل بالنّعل مع مشروع قانون نيكلس-ليبرمان لمنح قانون الحريّة الدينيّة نطاقًا أوسع إلىٰ حدّ ما في اهتمامه بالأقليّات الدينيّة.

(2) للاطلاع علىٰ تاريخ الترويج الإنجيليّ دعمًا لقانون الحريّة الدينيّة، انظر:

Castelli, Praying for the Persecuted Church.

(3) للاطلاع علىٰ خلفيتهما، انظر: McAlister, The Politics of Persecution. وقد كتب كلٌّ من شيا ومارشال كتابين رائجين علىٰ نطاق واسع اكتسبا مكانة المانيفستو لهذه الحركة، حيث رسما بتفاصيل دراميّة محنةَ المسيحيين في الشرق الأوسط، وفي أوروبا الشرقيّة، وآسيا الوسطىٰ. انظر:

Marshall and Gilbert, *Their Blood Cries Out*; and Shea, *In the Lion's Den*.. أمّا مايكل هوروويتز، فهو من المحافظين الجُدد اليهود، شغلَ منصب المستشار العامّ في البيت الأبيض وبترأس منظمتي مراقبة حرم الجامعة ومنظمة طلاب من أجل الحريّة الأكاديميّة، وهما منظّمتان رقابيّتان تضطهان نقّاد إسرائيل في الأوساط الجامعيّة الأمريكيّة.

«أسوأ للاضطهاد المعادي للمسيحيين عرفه التاريخ»[1]. إنّ الحجّة التي تقدّمها شيا وداعموها حجّة بسيطة نوعًا ما وتشبه شيئًا من هذا القبيل: الإسلام غير متسامح، ويعارض قيم الديمقراطيّة والحريّة، وعدوّ للمسيحيّة؛ ويجب على الولايات المتحدّة كدولة مسيحيّة وديمقراطيّة أن تتحالف مع مسيحيي الشرق الأوسط وذلك لمحاربة المسلمين المتعصّبين. وبعد إقرار القانون، عيّنت كلتا الإدارتين الديمقراطيّة والجمهوريّة شيا في لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان وفي اللجنة الأمريكيّة للحريّة الدينيّة الدوليّة (USCIRF) - وهو المنصب الذي شغلته حتىٰ عام ٢٠١٢، وأصبحت عند هذه المرحلة زميلة في معهد هدسون[2].

يحمل قانون الحريّة الدينيّة العالميّة قوّة كبيرة في بلد مثل مصر التي ترتكز علىٰ الدّعم الاقتصاديّ والعسكريّ الأمريكيّ بصورة كبيرة في مقابل خدمتها كوكيل للمصالح الاستراتيجيّة الأمريكيّة في المنطقة. (مصر، بعد إسرائيل، هي المستفيد الثاني الأكبر من هذا الدّعم). وقد حاججَ أعضاء مجلس الشيوخ الجمهوريّون في الماضي بأنّ الدّعم الأمريكيّ يجب أن يكون مشروطًا بإذعانها لبروتوكولات قانون الحريّة الدينيّة[3]. وقد كان لقانون الحريّة الدينيّة استقبال مشوش في مصر. حيث إنّ

---

(1) Green, God's Foreign Policy; and Castelli, Praying for the Persecuted Church, 329.
وقد أراد هورويتز من قانون الحريّة الدينيّة أن يركّز حصرًا علىٰ اضطهاد المسيحيين، وهو مقترحٌ لم يجعله في لائحة ولف-سبكتر التي وفّرت الأساس لقانون الحريّة الدينيّة.

(2) في عهد شيا، وجهت الانتقادات للجنة الأمريكيّة للحريّة الدينيّة وتمّت مقاضاتها بسبب تمييزها ضدّ موظّفيها المسلمين.

Sarah Wildman, Muslim Woman Sues Religious Freedom Commission for Discrimination, Daily Beast, June 25, 2012. www.thedailybeast.com/articles/2012/06/25/muslim-woman-sues-reli gious-freedom-commission-for-discrimination.html.

(3) قدّم فرانك وولف عضو مجلس النواب وأحد الواضعين الأوّليين لقانون الحريّة الدينيّة في ٢٠٠٨ مقترح ١٣٠٣ الذي هدّد بجعل مساعدات الولايات المتحدة لمصر خاضعة للالتزام بمطالب الأقباط من أجل الحريّة الدينيّة.

GovTrack, H. Res. 1303 (110th): Calling on the Egyptian Government to Respect Human Rights and Freedoms of Religion and Expression in Egypt. www.govtrack.us/congress/bill text.xpd?bill=hr110-1303.

منظمات حقوق الإنسان حَذرة منه: فمن ناحية، يُساعد هذا القانون علىٰ حشد الانتباه الدّوليّ لقضاياهم، لكن هذه المنظمات تراه، من ناحيةٍ أخرىٰ، كأداة في يد الحكومة الأمريكيّة لضمان مصالحها الاستراتيجيّة في المنطقة[1]. وقد تعزّز هذا الانطباع فقط عندما واصل الدعم الاقتصاديّ والعسكريّ تدفّقه في البلاد، علىٰ الرّغم من العنف ضدّ الأقليّات الدينيّة في ظلّ المجلس العسكريّ الذي صعدَ إلىٰ الحكم في ٢٠١٣. وذلك، بالطبع، متوافق مع الاستثناءات المبنيّة في لغة قانون الحريّة الدينيّة التي سمحت للحلفاء الاقتصاديين والاستراتيجيين الأمريكيين المهمّين بالإفلات من المأزق بغض النظر عن سجل حقوق الإنسان الخاصّ بهم.

يَنظر آخرون إلىٰ قانون الحريّة الدينيّة الدّوليّة كحيلة إمبرياليّة تستدعي خطابَ مبشّري القرن التاسع عشر. يمثّل سمير مرقص هذا الرأي في كتابه المعنون بإتقان **الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط؛ من قانون الرّعاية المذهبيّة إلىٰ قانون الحرّية الدينيّة؛ دراسة خاصّة عن الأقباط؛ التاريخ، المواطنة، الهموم، المستقبل**[2]. إذ يحاجج بأنّ قانون الحريّة الدينيّة الدّوليّة هو المثال الأكثر جدّة في تاريخ طويل من التدخّلات الأوروبيّة في الشئون المصريّة المحليّة نيابةً عن المسيحيين الشرقيين افتراضًا. ويسرد مرقص سجلّ المبشّرين الأوروبيين والأمريكيين الذين سعوا أيضًا وهم يشوّهون الأقباط إلىٰ تحويلهم لما يعتبرون أنّه الشكل الأسمىٰ للمسيحيّة. وبينما يعترف بالاختلافات بين قانون الحريّة الدينيّة والمشاريع السّابقة للتبشير المسيحيّ، يرىٰ مرقص استمراريّة في الآثار التي أنتجتها تلك المشاريع علىٰ حياة المصريين، مسلمين وأقباط علىٰ حدّ سواء. ويجادل مرقص، وهو يرسم هذا التاريخ، بأنّ قانون الحريّة الدينيّة هو قانون من بين سلسلة من الانتهاكات التاريخيّة

---

(١) علىٰ سبيل المثال، أثار وفد اللجنة الأمريكيّة للحريّة الدينيّة الدّوليّة في عام ٢٠٠١ إدانة واسعة، بمن في ذلك نشطاء حقوق الإنسان الحذرون بعمق من دوافع وزارة الخارجيّة الأمريكيّة. انظر:

Vickie Langhor, Frosty Reception for US Religious Freedom Commission in Egypt, Middle East Report Online, March 29, 2001, www.merip.org/mero/mero032901.

(٢) مرقص، الحماية والعقاب.

للسيادة المصريّة، الأمر الذي يجب أن يكون إهانة لا للمواطنين المصريين المسلمين فحسب، ولكن أيضًا للمسيحيين.

يتمتّع قانون الحريّة الدينيّة بدعمٍ واسع داخل الشتات المسيحيّ في الولايات المتحدة، حيث ينظرون إليه باعتباره أداة مهمّة لتعبئة أعضاء مجلس الشيوخ وممثّلي الكونجرس لإجبار الحكومة المصريّة علىٰ تغيير سياستها حيال الأقباط(١). وهذه مجموعة متنوّعة ومنقسمة تُعرف في مصر باسم أقباط المهجر، وقد أنتجت منظّمات في جميع أنحاء أوروبّا الغربيّة وأمريكا الشماليّة دعمًا لحقوق الأقباط(٢). وبينما هاجر هؤلاء المغتربون بصورة عامّة لأسباب سوسيو-اقتصاديّة علىٰ مدار القرن العشرين، إلّا أنّهم أصبحوا منذ الثمانينيّات صوتًا مهمًّا في مصر لدعم الحقوق القبطيّة. وكثيرٌ من هذه المجموعات ناقدة للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة بسبب تواطئها مع الحكومة المصريّة ولعجزها عن تعزيز التغيير في السياسات الحكوميّة(٣). وكما أفصّل أدناه، علىٰ الرّغم من هذه التوتّرات بين أقباط المهجر والكنيسة القطبيّة الأرثوذكسيّة، إلّا أنّه كان لهما أثرٌ تحويليّ في بعضهما البعض بشكلٍ متبادل.

---

(١) يوجد حاليًا ما يربو عن عشرين منظّمة تعمل نيابة عن الأقباط المصريين، معظمها في الولايات المتحدة، وكندا، وبريطانيا، وفرنسا، وسويسرا، وأستراليا. انظر: زبان، أقباط المهجر.

(٢) المنظّمات الثلاث التي تتخذ من الولايات المتحدة مقرًّا لها هي: الاتحاد القبطيّ الأمريكيّ الذي ترأسه رفيق إسكندر freedom.com/english.htm4www.copts؛ ومنظمة الأقباط الأمريكيين التي ترأسها مايكل منير www.copts.com/english؛ والجمعيّة القبطيّة الأمريكيّة /www.copticassembly.com 19-idshowcat.php?main التي أُسّست في عام ٢٠٠٧. وقد كانت الجمعيّة القبطيّة الأمريكيّة التي أسّسها شوقي كاراس منظمة رائدة في القضايا القبطيّة حتىٰ وفاة كاراس في عام ٢٠٠٣. والحال أنّ هناك مناقسات عميقة بين هذه الجمعيّات وقيادتها، ناهيك عن الاختلاف الضخم في كيفيّة عرضهم للمشهد المصريّ السياسيّ والدينيّ.

(٣) يمضي الاتحاد القبطيّ الأمريكيّ إلىٰ حدّ الاتّهام بأنّ الأصوليين المسلمين ورجال الأمن المصريّ قد تسلّلوا التراتبيّة الداخليّة للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، وبأنّ الكنيسة تقبل رشاوىٰ ماليّة من المملكة العربيّة السعوديّة لمساعدة تحويل الأقباط إلىٰ الإسلام. للاطلاع علىٰ نقدهم للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، انظر:

Tadros, *Copts at the Crossroads*

لقد تتبّعتُ، في هذا القسم، ثلاثة تطوّرات مختلفة كانت حاسمة في ازدياد الخطاب حول الحريّة الدينيّة في مصر علىٰ مدار العشر سنوات الماضية: إعادة بَنْينة الاقتصاد المصريّ في ظلّ براديغم «الحوكمة الرّشيدة»، التي شملت إصلاحًا قضائيًّا وتعزيزًا لحقوق الإنسان؛ والحملات الإنجيليّة الأمريكيّة باسم مسيحيي الشّرق الأوسط، لا سيّما الأقباط؛ وإصدار قانون الحريّة الدينيّة الدوليّة. وتشير حقيقة أنّ هذه التطوّرات تفترضُ مكانة تابعة لمصر في النّظام الجيوسياسيّ إلىٰ أنّ مسألة الأقليّات في مصر اليوم لا تزال مدينة إلىٰ السّلطة الغربيّة، كما كانت في القرن التاسع عشر. ولا شك أن هناك اختلافات مهمّة بين الظرف الماضي والحاضر للأقليّات في مصر. إلّا أنّ اللافت أنّه علىٰ الرغم من المكانة السياديّة لمصر، فإنّ مصير الأقليّة المسيحيّة ومصير الحريّة الدينيّة يظلّ مقيّدًا بالمشاريع والمخططات الغربيّة. وبالتالي، يتطلبّ تحليل المفاهيم والمؤسّسات العلمانيّة في الدّولة ما بعد الاستعماريّة أن نأخذ بعين الاعتبار الكيفيّة التي شَرَطت بها السيادة التفاضليّة (differential sovereignty) الممارسات العمليّة لهذه المفاهيم والمؤسّسات.

الأقباط هم إثنيّة!

بصرف النّظر عن الشكوك التي تلفّ قانون الحريّة الدينيّة الدوليّة في مصر، فإنّه يُخضع الهويّة القبطيّة إلىٰ مجموعة جديدة من المطالب، وعلىٰ رأسها المطالبة بترجمة الهويّة الدينيّة إلىٰ مصطلحات إثنيّة وأهلانيّة ولغويّة التي هي علامات أكثر وضوحًا علىٰ هويّة الأقليّات في القانون الدّوليّ. ومن السخرية بما يكفي أن يكون الإنجيليّون الأمريكيّون، بقوّة قانون الحريّة الدينيّة التي تقف وراءهم، هم المحرّضين علىٰ ترجمة الدين إلىٰ أشكال غير دينيّة للهويّة. انظر مثلًا إلىٰ حديث مثير للجدل ألقاه راهب قبطيّ بارز، وهو الأنبا توماس (Bishop Thomas)، في معهد هدسون في عام ٢٠٠٨. يملك الأنبا توماس زمام أبرشيّة القوصيّة ومير في صعيد مصر، وهو شخصيّة ذات نفوذ في كلّ من الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة وفي الشبكات المسيحيّة الأمريكيّة والأوروبيّة[1]. وقد وُجّه الحديثُ، الذي استضافته نينا شيا، إلىٰ الجمهور الدبلوماسيّ الأمريكيّ

(١) الأنبا توماس أيضًا هو مؤسّس مركز بيت أنافورا خارج القاهرة الشاسع والمثير للإعجاب، حيث=

والعامّ في واشنطن، العاصمة، بهدف إظهار المحنة القبطيّة وقدرة قانون الحريّة الدينيّة علىٰ تخفيف المحنة. وقد حاجج الأنبا توماس، مقولبًا الاختلاف الدينيّ القبطيّ في مصطلحات إثنيّة ولغويّة، بأنّ:

الأقباط تمركزوا دائمًا حول مصر؛ فهي هويّتنا، وأمّتنا، وأرضنا، ولغتنا، وثقافتنا. لكن عندما تحوّل بعض المصريين إلىٰ الإسلام، فإنّهم تحوّلوا بمعزلٍ عن النّظر إلىٰ [لغتهم وثقافتهم] . . . وأصبحت اللغةُ العربيّة همَّهم الشاغل . . . فهل هم حقًّا أقباط أم أنّهم أصبحوا عربًا فعلًا؟ . . . فإنّك إذا أتيتَ إلىٰ شخصٍ قبطيّ وأخبرتَه بأنّه عربيّ، فذلك أمر مهين. إذ لسنا عربًا، نحن مصريّون . . . فلن أقبل أن أكون «عربيًّا»؛ لأنّني لستُ كذلك عرْقيًّا. ومن ناحية سياسيّة الآن، فإنّني جزء من البلد الذي عُرِّبَ (Arabized)، وأنتمي سياسيًّا إلىٰ دولة عربيّة، إلّا أنّ ذلك لا يجعل مني شخصًا عربيًّا[(١)].

بهذه الحجّة، يُفهم التحوّل من المسيحيّة إلىٰ الإسلام ليس باعتباره تحوّلًا من دين وإنّما كاستبدال هويّة (عربيّة) بهويّة عرْقيّة (قبطيّة). ويُعدّ التخلّي عن الإيمان القبطيّ أيضًا فقدانًا لإثنيّة المرء. بهذا المنطق، باعتبار أنّ الأقباط هم السكّان الأصليّون لمصر، فإنّ العرب والمسلمين ليسوا هم الغرباء الأجانب فحسب وإنّما أيضًا يخونون الهويّة الحقّة للأمّة. ونظرًا إلىٰ هذه السلسلة من المعادلات؛ يخلص الأنبا توماس إلىٰ أنّه «عندما تنظر إلىٰ قبطيّ [اليوم]، فإنّك لن ترىٰ مسيحيًّا فقط، ترىٰ مصريًّا يسعىٰ لحفظ هويّته مقابل هويّة مستوردة أخرىٰ تعمل عملها عليه». والحال أنّ الكنيسة

= يستضيف الزوار المسيحيين من أوروبا والولايات المتحدة في محيط حميميّ بيئيًّا للتدبّر والصلاة.
Anaphora Retreat, Bishop Thomas, http://bishopthomas.wordpress.com/bishop-thomas/.
ولموقعه داخل الكنيسة، انظر: St-Takla.org, H.G. Bishop Thomas, Bishop of El-Kousseya, Assiout, Egypt, http://st-takla.org/Saints/bishops/taa/thomas-kosia.html.

(١) انظر:

Event Transcript: Coptic Bishop Thomas on Egypt s Christians: The Experience of the Mid- dle East s Largest Christian Community during a Time of Rising Islamization, Hudson, July 18, 2008, www.xtome.org/docs/countries/egypt/July18%20Bishop%20Thomas%20Transcript%20-%20Final.pdf.

القبطيّة الأرثوذكسيّة، بوجهة نظر الأنبا، هي الحارس الرئيس للتراث المصريّ القديم، المنوطة بـ «حفظ [اللغة والثقافة القبطيّة] في مَحضنٍ (nursery) جيّد جدًا ريثما يحين الوقت الذي من شأنه أن يحدث فيه الانفتاح والتفكير الرّشيد، عندما سيعودُ هذا البلدُ إلىٰ جذوره ويعليها. لكن يتحتّم علينا، حتىٰ ذلك الحين، أن نحفظَ ذلك التراث في مَحضن، في الكنيسة»[١].

لاحظ أنّ رؤىٰ البابا توماس تحمل شَبهًا لافتًا مع رؤىٰ كيرياكوس ميخائيل (التي نُوقِشت في الفصل أعلاه)، الذي وصّف الأقباط أيضًا في عام ١٩١١ باعتبارهم الأحفاد المباشرين للمصريين القُدماء، حيث خاضوا معركة من أجل البقاء ضدّ العرب المسلمين الذين غزوا بلدانهم في القرن السابع الميلاديّ[٢]. ومع ذلك، خلافًا للتشديد السّابق علىٰ النّقاء العرْقيّ وتفوّق الأقباط ضدّ الساميين العرب، وهو الخطاب الذي يحمل قوّة ضئيلة في أيّامنا، يُشدّد البابا توماس علىٰ الخصائص العرْقيّة والثقافيّة واللغويّة للأقباط التي تَضعهم بمعزلٍ عن العرب. وكما كان الأمر في الماضي، فإنّ قرابة المسيحيّة القبطيّة الأرثوذكسيّة مع العالم المسيحيّ الغربيّ أمر ذو صلةٍ ههنا، إلّا أنّ سياق ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر يُكسبها مهمّة جديدة. إذ يحلّ إيذاء المسلمين العرب للأقباط الأصلانيين محلّ لا تسامح الإسلام وطغيانه الجوهري الذي أطلقَ عنانه علىٰ الساحة العالميّة، الأمر الذي أتىٰ الأمريكان لاختباره الآن مباشرةً. فما كان سابقًا تجربة قبطيّة أصبحَ الآن، في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر، تجربةً مشتركة بين الأقباط والمسيحيين الأمريكيين الذين يحاول البابا توماس أن يُجيّشهم لقضيّته.

لقد أحدثَ خطاب البابا توماس نقاشًا مستعرًا عندما وصلَ الخطاب إلىٰ مصر في وسائل الإعلام والمدوّنات الإلكترونيّة. فقد نشرَ سامر سليمان (المتوفّىٰ عام ٢٠١٣)

---

(١) السابق.

(٢) تشيع هذه الرؤية في أوساط عدد من رجال الدين البارزين في الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة. انظر مثلًا الملاحظات التي أدلىٰ بها الأنبا بيشوي، وهو سكرتير المجمع المقدس منذ ١٩٨٥، في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠: «الأقباط هم السكّان الأصليون لمصر. ونتعامل بمحبّة مع الضيوف [العرب المسلمين] الذين نزلوا إلينا». تمّ الاستشهاد به في:

Tadros, *Copts at the Crossroads*, 93.

ردًا معنونًا بـ «سجّل ... أنا عربيّ ... والأنبا توماس عربيّ أيضًا!» في صحيفة البديل اليساريّة-الليبراليّة. تُوجّه مقالة سليمان سهامها لتهمة الأنبا بأنّ الأقباط الذين يتحدّثون العربيّة يخونون هويّتهم القبطيّة؛ لأنّهم تبنّوا لغة الغازين الأجانب (العرب المسلمين)[1]. لقد رُوِّجتِ الفكرةُ القائلة إنّ للأقباط لغتهم المميّزة الخاصّة (القبطيّة) منذ بواكير القرن العشرين علىٰ يد شريحةٍ من رجال الدين والمثقفين الذين حاولوا إحياءها عبر وسائل شتّىٰ[2]. ورغم هذه الجهود، فلم تصر اللغة القبطيّة، التي لها جذور في المصريّة القديمة وكُتبت بمزيج من الحروف اليونانيّة والديموطيقيّة، عامّيةً ولا تملك قاعدة شعبيّة اليوم[3]. وعلىٰ الرّغم من أنّ الكنيسة تستعملُ اللغة القبطيّة في تراتيلها وصلواتها، فإنّ الكتاب المقدّس والمواعظ يتمّ تقديمها باللغة العربيّة التي هي اللغة الأساسيّة للأغلبيّة العظمىٰ من الأقباط المصريين. وهذه هي الفجوة بين زعم الأنبا وحقيقة الحياة الاجتماعيّة القبطيّة التي تُشكّل الأساس لردّ سليمان:

ومن هنا، فإن كلام الأنبا توماس ومن قبله أنصار الفرعونيّة المصريّة[4] عن أنّ المصريين ليسوا عربًا فيه مغالطة. فمن الناحية اللغويّة، المصريون عرب ... والعروبة المعاصرة ظاهرة لغويّة وثقافيّة وليست عرْقيّة. لهذا السبب؛ يمكننا القول إنّ استخدامنا للعربية لا يصنع منا عربًا، كما أنّ استخدام الأمريكان للإنجليزيّة لا يصنع منهم إنجليزًا ... ومن حق الأنبا توماس، كما من حق ذوي النزعة الفرعونية، أن ينبشوا في تاريخ الحكم العربيّ الاسلاميّ لمصر ... ولكن من المهمّ أيضًا أن نلفت نظر الأنبا توماس إلي حقائق الحاضر ومقتضيات المستقبل. إذ إنّ المصريين

---

(١) يوجد آخرون أيضًا ينازعون ادّعاء الأنبا بأنّ الأقباط إثنيّة متميّزة. انظر مثلًا: عبد العظيم حماد، "الأخطاء العلميّة في محاضرة الأنبا توماس"،

http://www.ahram.org.eg/Archive/2008/8/11/OPIN3.HTM.

(2) Hasan. *Christian versus Muslims*. 205-6.

(٣) بحلول الحقبة القروسطيّة، كان آباء الكنيسة القبطيّة بالفعل يناضلون للحفاظ علىٰ اللغة القبطيّة بينما يحاولون أن يجعلوا البيداغوجيا والصلوات المسيحيّة متاحة للمسيحيين الذين يتحدّثون العربيّة فقط.

Swanson. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt*. 131.

(٤) تشير عبارة *أنصار مصر الفرعونيّة* إلىٰ هؤلاء المصريين الذين يؤمنون بأنّ المسيحيين الأقباط هم السليل المباشر للفراعنة القدامىٰ.

المسيحيين والمسلمين، اليوم، عربٌ باللسان، ومَن يريد منهم التخلّص من عروبته سيكون عليه أن يقطع لسانه بيده. ولا يستقيم أن يدّعي الأنبا توماس أن الأقباط هم المخزن الأساسيّ للوطنيّة المصريّة في الوقت الذي يدعوهم فيه إلىٰ التخلّي عن لغتهم ولغة شعبهم، أيًّا كانت الطريقة التي تبنّوا بها هذه اللغة في الماضي. فالعربيّة ليست فقط لغة أهل الجزيرة العربية (حيث منها النبيّ محمد)، وليست فقط لغة امرئ القيس وعنترة بن شداد، ولكنّها لغة نجيب محفوظ وسلامة موسىٰ، لغة فيروز والرحبانيّة، لغة الإنجيل كما يعرفه المسيحيون في مصر. هذه هي حقائق الحاضر وهذه هي ركائز المستقبل[١].

وقد كانت هناك ردود أخرىٰ من الأقباط الملتزمين بالرّؤية القديمة للوحدة الوطنيّة الذين وجّهوا التهم لتبنّي الأنبا الأعمىٰ لخطاب أقباط المهجر الشقاقيّ، وتجاهل الدّور الذي لعبه مسيحيّو الشرق الأوسط في ازدهار مشروع الوحدة العربيّة[٢]. بل وكان هناك أقباطٌ آخرون -من بينهم مجدي خليل- دافعوا عن البابا توماس لنطقه بحقيقةٍ تاريخيّة تمّ إسكاتها سياسيًّا[٣]. وقد نأت الكنيسةُ القبطيّة الأرثوذكسيّة، تجاوبًا مع موجة النّقد، بنفسها عن حديث الأنبا توماس. ونظرًا للأهميّة التي يحظىٰ بها الأنبا توماس داخل الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة وفي الشبكات الخارجيّة للكنائس الأمريكيّة الشماليّة والأوروبيّة؛ فقد كان من العسير قولبة تصريحات الأنبا باعتبارها هامشيّة للمؤسّسة الكنسيّة[٤]. فقد ذُهل كثيرٌ من نشطاء حقوق الإنسان المسيحيين الذين كنت أعملُ معهم في ذلك الوقت عندما سألتهم حول ذلك الأمر، وأخبروني بأن لا جديد

---

(١) سامر سليمان، «سجّل أنا عربيّ ... والأنبا توماس أيضًا».

(٢) كمال زاخر، «المهجر والأسقف: مأزق المواطنة»، وأيضًا:

Sara Aguzzoni, Media Reports of Christians Converting to Islam, Arab West Report, Paper 6, March 2008, www.arabwestreport.info/ar/lsn-2008/lsbw-32/25-lmhjr-wlsqf-mzq-lmwtn.

(٣) مجدي خليل، «معاقبة الأقباط علىٰ وطنيّتهم»،

http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2008/8/353107.htm.

(٤) للاطلاع علىٰ دفاعٍ عن خطاب توماس من قبل الشباب المسيحيين في مطرانيّته، انظر: بيان صادر من الشباب المصريين التابعين لمطرانية القوصية ومير،

http://voiceofimmigrant.owno.com/t64-topic.

في بيان الأنبا. وكما يقول أحدُهم «هذا هو السرّ القذر الذي نعلمه نحن الأقباط جميعًا، وكثيرٌ يؤمنون به؛ وحدهم المسلمون المصريّون يُصدمون به. فما قاله الأنبا توماس علنًا هو الذي يتردّد في الكنائس طوال الوقت».

وبينما قد تبدو حجّة الأنبا توماس غريبة علىٰ مسامع الكثير من المصريين، إلّا أنّها كانت واضحة تمامًا لجمهوره الأمريكيّ المُمرَّس جيدًا علىٰ المزاعم الأقلّويّة للهويّة الإثنيّة والأهلانيّة. وليس عسيرًا أن نرىٰ كيف أنّ المطالبة الأدائيّة (performative) للساحة السياسيّة التي صاغ الأنبا توماس قضيّته فيها (معهد هدسون في واشنطن، العاصمة) تطلّبت منه أن يُسهب في الاختلافات بين الأقباط والمسلمين كي يجذب انتباه حليف فاعلٍ بإمكانه أن يُحدث اختلافًا في تغيير الوضع القبطيّ في نهاية المطاف.

يُفسّر الجدال الدائر حول حديث الأنبا توماس المأزق الثنائيّ الذي يُطارد نضال الأقليّات من أجل المساواة. فمن ناحيةٍ، لا يختلفُ الأقباط عن الأقليّات الأخرىٰ في كون أيّ محاولة للفت الانتباه لمأزقهم تضعهم حتمًا بمعزلٍ عن هويّة الأمّة، مُرسّخةً الشّقاقات المتأصّلة في الجسد السياسيّ. ومن ناحيةٍ أخرىٰ، فإنّ الطبيعة ما بعد الكولونياليّة لمأزقهم جليّة في أنّ نداءَهم من أجل الحماية الأورو-أمريكيّة يُقيم تآزرًا متزعزعًا بين الأمن الذي يُتيحه وانعدام الأمن الذي يُنتجه فيما يتعلّق بعلاقتهم بالأمّة. إذ يتطلّب منهم اعتمادُهم علىٰ أشكال الدّعم الفوق قوميّة أن يسهبوا في اختلافهم لدرجة معيّنة. وهذا ليس مجرّد حالة علىٰ مبالغة الضحيّة وإنّما سمة لا مناص عنها لجعْل تمييزهم واضحًا في مصطلحات القانون الدّوليّ والمصالح الجيوسياسيّة الأورو-أمريكيّة. وكما يفصح خطاب الأنبا توماس لمعهد هدسون، ففي سبيل تسجيل المظلمة القبطيّة في مسرح حقوق الأقليّات يتحتّم أن يتمّ إنشاؤها بما يتوافق والاختلاف الإثنيّ والثقافيّ في قلْب خطاب حقوق الأقليّات في أوروبّا وأمريكا. وفي حين أنّ هذا التعادُل (commensuration) قد يُكسِب الأقباط حماية أجنبيّة، فإنّه أيضًا يضعهم بمعزلٍ عن التاريخ العربيّ والإسلاميّ لمصر، الأمر الذي يجعل بدوره مشروع إيجاد سبل للعيش معًا أكثر صعوبة.

إعادة نظر في مسألة التمثيل النّسبيّ

أودّ أن أختمَ هذا الفصل بتسليط الضوء علىٰ لحظة حديثة في التاريخ المصريّ

عندما ظهرت مسألة التمثيل النسبيّ للأقليّات القوميّة مرّة ثانيّة بعد سقوط نظام مبارك في عام ٢٠١١. وقد كان الحادث العاجل لإعادة ظهورها نقاشًا في مجلس الشورىٰ حول كيفيّة ابتكار قانون انتخابيّ جديد من شأنه أن يصور الرّوح الديمقراطيّة للحراك الشعبيّ(١). وبعد عام من الاستعراض الرّمزيّ للوحدة الإسلاميّة-المسيحيّة أثناء الاحتجاجات الهائلة التي أطاحت بمبارك، انقسمت الأمّة بشكلٍ لا مراء فيه بين ليبراليين واشتراكيين وإسلاميين وسلفيين، ومناصرين للنّظام القديم، ومسيحيين أقباط انحدروا من طيف سياسيّ واسع. وكانت حكومة محمد مرسي المُنتخبة ديمقراطيًّا لا تزال في السّلطة (الذي خُلع بعد ذلك بوقت قصير في تموز/يوليو ٢٠١٣). وقد مُرّر دستورٌ جديدٌ عبر استفتاء شعبيّ كان محلّ نزاع أيضًا من قبل فصائل سياسيّة شتّىٰ(٢). في هذه المرحلة أُثيرت مسألة التمثيل النّسبيّ للأقليّات مرّة ثانية، ليس فيما

(١) كانت سلطة مجلس الشورىٰ آنذاك في موضع تساؤل؛ لأنّه تمّ انتخابه مع ضعفٍ في الإقبال الانتخابيّ (٧٪) بعد انتخابات عُقدت علىٰ عجلٍ من قبل الرئيس محمد مرسي. وكان من المفترض أن يحلّ محلّ مجلس الشعب (مجلس النواب -البرلمان)، الذي كان قد تمّ انتخابه في يناير ٢٠١٢ بمشاركة انتخابيّة واسعة (٦٠٪) لكن حلّته المحكمة الدستوريّة العليا بعد ستّة أشهر. وفي غياب مجلس الشعب، كان لمجلس الشورىٰ سلطات تشريعيّة اعتبرها كثيرٌ من الليبراليين غير شرعيّة؛ نظرًا إلىٰ أنّ المجلس كان مكدّسًا بالإسلاميين. وحلّت المحكمة الدستوريّة العليا بعد ذلك مجلس الشورىٰ في يونيو ٢٠١٣؛ ممّا أدخلَ السيرورة السياسيّة لمصر في أتون الفوضىٰ. انظر:

Update: Egypt Parliament Ruled Illegal, but to Stay On, Aswat Masriya, June 2, 2013, http://en.aswatmasriya.com/news/view.aspx?id531=e061a-5a78-4778-a1ce-fc92f81b74ea.

وانظر:

Mohammad Maarouf, Shura Council s Legislative Powers Are Worrying for Many, Egypt Independent, January 2, 2013, www.egyptindependent.com/news/shura-council-s-new-legisla tive-powers-are-worrying-many.

وللاطلاع علىٰ التحديات التي واجهت القانون الانتخابيّ الجديد في مجلس الشعب، انظر:

Nathan Brown, Egypt's Constitution Swings into Action, Foreign Policy, March 27, 2013, http://carnegieendowment.org/2013/03/27/egypt-s-constitution-swings-into-action/fu3w.

(٢) أُلغي هذا الدستور بعد فترة وجيزة من صعود الجنرال عبد الفتاح السيسي إلىٰ السلطة، ومُذّاك مُرّر دستور جديد (٢٠١٤) يحمل تشابهًا مع الدستور الذي مُرّرَ في حقبة مرسي بصورة لافتة للنظر. حول الدستور الجديد، انظر:

Grote, Constitutional Developments in Egypt.

يتعلّق بالدّستور وإنّما بصياغة قانون انتخابيّ جديد أمِلَ كثيرون أن يكون أكثر ديمقراطيّةً من القانون الذي سبقه في أثناء عهد مبارك.

كان هناك خياران مطروحان على الطاولة، وضعهما انتماءٌ فضفاض لشخصيّات قبطيّة سياسيّة: (١) يُطلَب من كلّ حزبٍ سياسيّ أن يطرح عددًا معيّنًا من المرّشحين الأقباط. (٢) يُطلَب من كلّ دائرة انتخابيّة أن ترشّح مرّشحي الأقليات بما يتناسب مع نسبتهم في الدائرة. وقد كان النّقاش الذي أعقب ذلك في مجلس الشّورىٰ فارغًا للغاية ومتناقضًا بصورة صارخة مع المضمون المتميز للنّقاش الدستوريّ في عام ١٩٢٣. وأتت المعارضة لتلك المقترحات ليس فقط من الإسلاميين اليَمِينيين جدًّا وإنّما أيضًا من المسيحيين الأقباط الذين كانوا منقسمين أيضًا حول ما يعنيه أن تُقولَب كأقليّة في صلب البنية السياسيّة-القانونيّة للأمّة. وقد أشار بعضهم إلىٰ أنّ حلولًا كهذه إنّما أُعِدَّت لإعادة إنتاج الإرث الفاسد للنّظام المباركيّ الذي قد استخدم نظام «الحصص» [الكوتة -م] لانتقاء المرّشحين الأقباط الذين يصادقون تلقائيًا بلا تردّد علىٰ سياساته. وقد أصدر عددٌ من القومويين الأقباط المعروفين بيانًا رفضوا فيه فكرة «التمييز الإيجابيّ» أو «الحصّة» باعتبار ذلك انتهاكًا لـ «مبدأ المواطنة»[1]. وقد تساءل أحدهم بوضوح، وهو سامي فوزي، إذا كان الأقباط قد رفضوا «حلّ الحصص» في عام ١٩٢٣، عندما كانت الدّولة حتىٰ أكثر انقسامًا علىٰ أسسٍ دينيّة، فلماذا من شأنهم أن يتبنّونه الآن إذن[2]؟ وحاججَ فوزي، شأنه شأن آخرين وقّعوا علىٰ البيان، بأنّ الأقباط بحاجة إلىٰ بناء مصر ما بعد الثورة جنبًا إلىٰ جنب المسلمين باعتبارهم مواطنين لا باعتبارهم متحزّبين دينيين. لقد حملَ هذا البيان تشابهًا لافتًا مع تحذير بدوي عضو الجمعيّة الدستوريّة في عام ١٩٢٣ بأنّ تبنّي التمثيل النّسبيّ للأقليّات الدينيّة كان بمثابة تحوّل للفصائل الدينيّة إلىٰ فصائل سياسيّة، الأمر الذي يُكرّس، من ثَمَّ، الاختلاف الدينيّ في قلْب الدّولة.

---

(١) كان منهم شخصيّات بارزة مثل سمير مرقص وجورج إسحاق وكريمة كمال وسميح فوزي. انظر: «نشطاء أقباط في بيان للأمة يرفضون «كوتة» تمثيل الأقباط في مجلس النواب»،

http//: www.copts-united.com/Article.php?I1385=&A82303=.

(٢) السابق.

علىٰ النّقيض من ذلك، حاجّت مجموعة أخرىٰ من المسيحيين الأقباط بأنّ تخصيص مقاعد للأقليّات والنّساء في البرلمان (خيار «الحصص») كان إجراءً مؤقّتًا لكنّه ضروريّ؛ نظرًا إلىٰ نقص التمثيل القبطيّ الكافي علىٰ مدار الستين سنة الماضية[1]. وقد اتّخذ كمال زاخر موسىٰ، مؤسّس التيار العلمانيّ القبطيّ للإصلاح الكنسيّ، موقفًا ثالثًا. ميّز زاخر بين التعيين الإداريّ والتشريعيّ للأقباط في البرلمان «الحصص» والاقتراح القائل إنّ الأحزاب السياسيّة يُطلب منها أن تطرح نسبة معيّنة من المرّشحين الأقباط. وحاججَ بأنّه في حين أنّ التعيين الإداريّ والتشريعيّ ينطوي علىٰ مخاطرة خدمة النّظام القائم في السّلطة لا خدمة الصالح العامّ، فإنّ هذا الاقتراح يُلزم الأقباط بالمنافسة علىٰ أصوات المسلمين والمسيحيين علىٰ حدّ سواء، وبذلك يدمجهم في الحياة السياسيّة للأمّة[2]. بهذا النموذج الأخير، من شأن الأقباط أن يُنتخَبوا علىٰ أساس سجلّ الخدمة العامّة الخاصّ بهم وليس وفقًا للمدىٰ الذي إليه خدموا إخوتهم في الدين. وكما حاجج زاخر، كان ذلك هو الطريق الأوحد لإخراج المسيحيين الأقباط خارج عزلتهم الاجتماعيّة والسياسيّة، ممّا يجعلهم جزءًا متكاملًا في النسيج الوطنيّ. تتقاطع حجج زاخر مع حجج سلامة موسىٰ الذي حثّ، في العشرينيّات، الزملاء الأقباط لأنْ يصبحوا ناشطين في الأحزاب السياسيّة المصريّة من أجل تشكيل المشاريع الوطنيّة؛ وحذّر، بطريقةٍ أخرىٰ، من أنّ أصوات الأقليّة يمكن أن تُهمَّش بسهولةٍ في النّطاق التشريعيّ؛ نظرًا إلىٰ التوجّه الأكثرويّ في البرلمان[3]. لاحظ أنّ رؤىٰ الرّجلين تُمَفْصِل، في آن واحد، الأمل بأنّ المشاركة القبطيّة في الحياة

(١) شملت هذه المجموعة عددًا من الشخصيّات القبطيّة البارزة برؤى سياسيّة متشعبة: مايكل منير (رئيس منظمة أقباط الولايات المتحدة الأمريكية)، ومنىٰ مكرم عبيد (ابنة مكرم عبيد الذي عارض تسمية الأقليّات في عام ١٩٢٣)، وجورجيت قليني (موظفة قبطيّة سابقة في البرلمان المصريّ في عهد مبارك)، وبعض المحامين الأقباط البارزين (مثل ممدوح نخلة، نجيب جبريل، ورامي لكح). انظر: «الأقباط علىٰ قوائم الإخوان»،

http//: www.masress.com /october134524/.

(٢) كمال زاخر، «الفخ الذي ينتظر الأقباط»،

http//: www.albawabhnews.com7959/.

(٣) البشري، المسلمون والأقباط، ص٢٢٠.

السياسيّة قد تهدم، في نهاية المطاف، الاختلافات الدينيّة والخوف من أنّ السياسة الأكثرويّة قد تجعل ذلك مستحيلًا تمامًا.

وبالفعل، فقد عُزِّزَ هذا الخوف عندما أعلنَ حزبُ الحرية العدالة المنتسب لجماعة الإخوان المسلمين بأنّه سيطرح مرشّحيْن قبطيين اثنين عن كلّ دائرة في الانتخابات البرلمانيّة والبلديّة[(١)]. ونظرًا إلىٰ الخصومة طويلة الأمد بين الإخوان المسلمين والمسيحيين الأقباط؛ فقد فاجأت هذه الفِعلة العديد من الأقباط علىٰ حين غرّة. وفي خطوةٍ مُعلنة علىٰ نطاق واسع، غيّر كمال زاخر موسىٰ إقراره بالمبدأ السابق علىٰ أساس أنّه قد تحوّل إلىٰ حيلةٍ بيد جماعة الإخوان المسلمين لكسب الأصوات القبطيّة، بيما تسعىٰ إلىٰ تقويض السّلطة القبطيّة الاجتماعيّة والسياسيّة[(٢)]. الجدير بالذّكر أنّ موقف جماعة الإخوان المسلمين تعارضَ مع موقف الحزب السياسيّ السّلفيّ الإسلاميّ الأكثر يَمِينيّةً (حزب البناء والتنمية)، الذي رفضَ فكرة تمثيل الأقليّات النّسبيّ برمّتها لمخالفتها لمبدأ المساواة لجميع المواطنين المصريين[(٣)]. حيث أشار ممثّل الحزب في البرلمان، عبّود الزّمر، علىٰ العكس من ذلك، إلىٰ أنّه في حال فشلَ الأقباط في الحصول علىٰ أيّ مقعد في الانتخابات، فإنّ مُرشّحي الأقليّة يمكن أن يُعيَّنوا بموجب مرسومٍ رئاسيّ[(٤)]. وبالنّظر إلىٰ تاريخ الخصومة السّلفيّة حيال المسيحيين المصريين، نُظر إلىٰ اقتراح الزّمر علىٰ نطاق واسع باعتباره حيلة منافقة لاستبعاد المسيحيين من المشاركة في العمليّة الانتخابيّة. وكما حاجج النّشطاء

---

(١) وكان ذلك أمرًا مفاجئًا؛ لأنّ الأقباط رفضوا تاريخيًّا فكرة التمثيل النّسبيّ للأقليّات. انظر: «الأقباط علىٰ قوائم الإخوان».

(٢) «الفخ الذي ينتظر الأقباط».

(٣) حزب البناء والتنمية تابع للجماعة الإسلاميّة، وهي الجماعة الإسلاميّة الراديكاليّة التي قادت تمرّدًا مقاتلًا ضدّ نظام مبارك بين ١٩٩٢ و١٩٩٦. وبعد حملة قمع وحشيّة ضدّها أصابت التنظيم بالشلل، قبلت الحكومة والجماعة الإسلاميّة بالهدنة، ونددت الجماعة رسميًّا بالعنف عند هذه المرحلة.

(٤) «الجماعة الإسلاميّة ترفض كوتة المرأة والأقباط في البرلمان»،

http//: www.dostor.org121423/.

كان الزمر مؤسّس الجهاد المصريّ الإسلاميّ، واتُّهِمَ باغتيال الرئيس أنور السادات في عام ١٩٨١. وقد أُطلِقَ سراحُه بعد الثورة في عام ٢٠١١، وبالتالي خاضَ الانتخابات كمرشّح لحزب البناء والتنمية.

الأقباط الذين عملتُ معهم، كان الأمر الأكثر خداعًا هو الإيحاء بأنّ السلفيين كانوا معنيين بمبدأ المساواة الوطنيّة حينما كان الحال أنّهم هم الذين يسعون باستمرار إلىٰ تقويض المسيحيين ضمن السياسة المصريّة.

كيف علينا أن نقرأ النّقاش حول التمثيل النّسبيّ في عام ٢٠١٢ مقابل النّقاش الذي حدثَ في عام ١٩٢٣؟ يبدو، لأوّل وهلةٍ، أنّ النّقاش السابقَ حدثَ حصرًا تقريبًا ضمن الإطار الكلاسيكيّ للعلمانويّة الليبراليّة: كيف ندبّر نسق الحوكمة الذي كان محايدًا فيما يخصّ الدّين بينما يَسمح له، في الوقت ذاته، أن يزدهر في الحياة الاجتماعيّة والمدنيّة للدّولة. تذكّر أن الخلافات الدينيّة، بل الدين نفسه، كان مخطّطًا لها أن تنحسر حينذاك، وكان من المفترض أن يُعجّل التشريع المحايد دينيًّا بزوال هذه الاختلافات. في المقابل، لم يتنبّأ أحد في النقاش عام ٢٠١٢ بأنّ الدين في طريقه للاختفاء من المجتمع المصريّ أو أنّ زوال الدين يمكن أن يُدبَّر اجتماعيًّا أو قانونيًّا. عوضًا عن ذلك، وفّر الانتماءُ الدينيّ للفاعلين السياسيين الأرضيّة التي حُوججَت علىٰ أساسها مواقف شتّىٰ، ونُوزعَ عليها وُحوكِمت. وبينما كان الاختلاف الدينيّ واحدًا من بين مجموعة من الفروقات من قبلُ، فقد أصبح بحلول ٢٠١١ فارقًا أساسيًّا وجانبًا تأسيسيًّا للمواطنة المصريّة.

والحال أنّه علىٰ الرّغم من هذه الاختلافات، فهناك أيضًا شبهٌ قويّ في الكيفيّة التي نُوقِشَ بها التمثيل النّسبيّ في عام ١٩٢٣ وعام ٢٠١٢. لاحظ أنّ القضاة المصريين، في كلتا الفترتين، غالبوا المشكلة نفسها: كيف يمكن للدولة أن تعالج التفاوتات الدينيّة الجوهريّة دون ترسيخ الاختلاف الدينيّ في لُبّ قوانين الأمّة؟ وهل من شأن التموضع(*) (thematization) السياسيّ للمسيحيّة ألّا يقوّض أيديولوجيا أمّة موحّدة؟ حاججَ النّقاد في كلتا الفترتين أنّ التمثيل النّسبيّ للأقليّات من شأنه أن يضرّ ويعرّض مبدأ المساواة الرّسميّة لكلّ المواطنين للخطر. والمصريّون، من شتّىٰ المواقف السياسيّة المختلفة، قدّموا هذه الحجّة: وذلك منذ المسلمين العلمانيين والأقباط في عام ١٩٢٣ إلىٰ السلفيين والليبراليين الأقباط في عام ٢٠١٢. وبينما كان بعضٌ من هؤلاء الفاعلين محلّ نقد بسبب نشرهم المنافق لمبدأ المساواة التجريديّة، أُدينَ آخرون

(*) انظر ملاحظتنا علىٰ هذه الكلمة في مقدمة الكتاب. [المترجم]

بسبب قوميّتهم الساذجة. يبدو، بقراءة هذه النقاشات، أنّ المكانة الإشكاليّة التي تحتلّها الأقليّات الدينيّة في الدّولة المصريّة اليوم هي استمرار للمشاكل التي واجهتها في العشرينيّات. وبمعنىً مهمّ، فإنّ هذه المشاكل متأصّلة في صرْح المواطنة الليبراليّة، التي هي تجريديّة زعمًا لكنّها أكثرويّة ممارسيًّا من الناحية المعياريّة. وكما أشرتُ، تنزع المساواة الشكليّة السياسيّة والمدنيّة الطابع السياسيّ عن الدينيّ بينما ترسّخه، في اللحظة ذاتها، علىٰ أنّه سِمة فريدة للمجتمع المدنيّ، حيث يُسمح لقواه الاجتماعيّة وتراتبيّاته أن تنمو وتزدهر. وكما تُثبت التطوّرات الموصوفة في هذا الفصل، فإنّ الترسيخ المعمَّق منذ عام ١٩٢٣ للدين في صلب الحياة الاجتماعيّة قد حبا -يا للمفارقة- الدين بعِظَم سياسيّ جديد في مصر. إنّني أستعملُ مصطلح السياسيّ ليس فقط بمعنىٰ أنّ الهويّة الدينيّة أصبحت جانبًا لا ينفصل عن المواطنة ولكن أيضًا بمعنىٰ أنّ الدّولة تُناشَد مرارًا لتدارك الآثار الضارّة للهويّة الدينيّة (عبر الحصص، والتمييز الإيجابيّ، والتمثيل النّسبيّ). وهذا الأمر وحده يُورّط الدّولة مزيدًا في الحقل الدينيّ، الأمر الذي يتنافىٰ مع مبدأ حياديّة الدّولة.

إنّ لغة الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات تُعيد تقديم مشكلة الاختلاف في لغةٍ محايدة زعمًا للانتماء السياسيّ، لافتةً الانتباه إلىٰ التفاوتات الاجتماعيّة والجوهريّة التي ما زالت تتخلّل الدّولة. وبالتالي، ليس مدهشًا أنّ كلًّا من الحريّة الدينيّة وحقوق الأقليّات تحتلّ مكانة بارزة في الخطاب السياسيّ المصريّ اليوم. ويجب أن تُفهم إعادة ظهورهما كأمارة ليس علىٰ فشل العلمانويّة السياسيّة في مصر وإنّما كأمارة علىٰ وعد العلمانويّة المستمرّ. وكما أودّ الإشارة، فإنّ الصراع الإسلاميّ-القبطيّ هو نافذة ليس علىٰ مشاكل مصر فحسب، وإنّما أيضًا علىٰ مشاكل الدّولة العلمانيّة وعلاقتها المتأزّمة بالاختلاف (الدينيّ).

لقد حاججتُ أيضًا، في هذا الفصل، بأنّ التطوّرات السوسيوسياسيّة في مصر منذ عام ١٩١١ إلىٰ عام ٢٠١٢ لا يمكن أن تُوصَف بالتوافق مع ثنائيّة الدينيّ-العلمانيّ. إذ إنّ خصخصة الدّولة والقطاع العامّ منذ السبعينيّات، علىٰ سبيل المثال، مسؤولة جزئيًّا عن المنظّمات الدينيّة (الإسلاميّة والمسيحيّة) التي تتبنّىٰ الوظائف الرّعويّة (pastoral) للدّولة. وفي حين أنّ أسلمة المجتمع المصريّ هي أحد الوجوه لذلك،

فإنّ الوجه الآخر هو صعود الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة بوصفها الراعي الأساسيّ للمسيحيين الأقباط. وعلىٰ الرّغم من أنّ الحكّام العسكريين الحاليين لمصر يقولبون أنفسهم كوسطاء علمانيين لدولة مُقسَّمة، فإنّهم عاجزون عن تطبيب هذا الشرخ الدينيّ بالأساس؛ لأنّهم يظلّون متشبّثين بمشروع خصخصة الدّولة -وهو مشروع علمانيّ علىٰ ما يبدو يؤثّر في شروط التفاوت الدينيّ في البلد. ومن ثَمَّ، ليس السؤال المناسب متعلّقًا بما إذا كانت مصر علمانيّة حقًّا (حيث تُقاس مقابل النّموذج الأورو-أمريكيّ المُتخيَّل)، وإنّما ماذا عَنَتِ العلمنةُ باعتبارها مشروعًا سوسيولوجيًّا وتاريخيًّا في مصر، وكيف حوّلت الحياة الدينيّة والسياسيّة للمصريين.

بيد أنّ العلمانويّة في مصر مُشرَبة أيضًا بإرث الحكم الإسلاميّ والمسيحيّة الأرثوذكسيّة المشرقيّة، وكلاهما أساسيّ للشكل الذي أخذته العلاقات بين الأكثريّة والأقليّة في الحاضر. أنتقلُ، في النصف الثاني من الكتاب، إلىٰ هذا الإرث، لا سيّما في كيفيّة تشكيله لتسوية (accommodation) الدّولة المصريّة للاختلاف الدينيّ في مجالات الأسرة، والقانون، والإنتاج الثقافيّ. ويعدّ استكشافي لوضع البهائيين في مصر (في الفصل الرّابع) بمثابة فرصة لتفكيك التشابهات والاختلافات الأساسيّة فيما بين الأنساق العلمانيّة الأوروبيّة واللا أوروبيّة للاختلافات الدينيّة المسيطرة.

الجُزْءُ الثَّانِي

الفصل الثالث

العلمانويّة، وقانون الأسرة، والتفاوت الجنوسيّ(*)

تنطوي بعض الإشكالات الأكثر رواجًا التي تؤجّج العنف الإسلاميّ-المسيحيّ في مصر اليوم علىٰ شائعات حول الغرام والزّواج البين دينيّ، والنّساء المخطوفات، والتحوّل الدينيّ[1]. لقد احتلّت الشائعات الثلاث مكانة بارزة في الشجار الذي اندلعَ في حيّ الطبقة العاملة (إمبابة) في أيار/مايو ٢٠١١ (أي بعد ثلاثة أشهر من الإطاحة بالنّظام المباركيّ)، والذي أسفر عن كنيستين محروقتين، واثني عشر قتيلًا، وعشرات الجرحي. بدأ كلّ ذلك عندما جاء رجلٌ مسلم يبحثُ عن زوجته في إمبابة، حيث تعيش أسرتها القبطيّة[2]. فقد ادّعىٰ أنّها تحوّلت إلىٰ الإسلام في العام السّابق، لكنّها اختفت بعد ذلك علىٰ حين غرّة. وزعمَ الرّجل أنّ أقاربها الأقباط اختطفوها وأخذوها، رغمًا عنها، في الكنيسة المحليّة، الأمر الذي نفاه سكّان الحي الأقباط والشّرطة. وعندما أخذت الشائعات تنتشرُ بأنّ مجموعة من المسلمين كانوا قادمين لمهاجمة الكنيسة، تدهورت الأمور سريعًا وتلاها عراك مُسلّح بين المسلمين والأقباط. وقفت الشّرطة مكتوفة الأيدي ولم تفعل شيئًا لدرء التصادم. وكانت الجماعة القبطيّة غاضبة بسبب الحصانة من المقاضاة التي سُمح بها للعنف أن ينتشر

(*) كما أشرنا من قبل، فإنّنا نترجم «جندر» بـ «جنوسة» علىٰ مدار الكتاب، ونشتق الصفة منها «جنوسيّ». أؤكّد علىٰ ذلك لا سيّما في هذا الفصل لإفاضته حول التفاوت الجنوسيّ في ظلّ العلمانويّة الحديثة. [المترجم]

(١) يوسف رامز ومنهر عبد الجليل، «كاميليا غابت ٥ أيام وظهرت في أمن الدولة واختفت في الكنيسة»، https//: www.nmisr.com/vb/showthread.php?t159129-.

(2) David Kirkpatrick. Clashes in Cairo Leave 12 Dead and 2 Churches in Flames. *New York Times*. May 8, 2011, www.nytimes.com/2011/05/09/world/middleeast/09egypt.html

وبسبب إخفاق الشّرطة في التدخّل أو حمايتهم[١].

تَتبعُ الشائعات والادّعاءات التي أثارت هذه الحادثة نمطًا مألوفًا الآن لمراقبي الفتنة الإسلاميّة-القبطيّة. فقبلها بسنة واحدة، تكشّفت أحداثٌ مماثلة عندما اختفت امرأةٌ تُدعىٰ كاميليا شحاتة، وهي زوجة كاهن قبطيّ، من منزلها. وقد اتّهم زوجها المسلمين بخطفها، وإجبارها علىٰ التحوّل من المسيحيّة والزّواج برجل مسلم. ونزلَ الأقباط إلىٰ الشوارع وطالبوا الحكومة بإيجاد كاميليا وإرجاعها إلىٰ الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة. وبعد بضعة أيّام، عثرت عليها قوّات أمن الدّولة وسلّمتها إلىٰ الكنيسة، حيث حُبِسَت علىٰ الفور. وأعلنت الكنيسة أنّ كاميليا لم تتحوّل إلىٰ الإسلام ولكنّها تركت البيت مؤقتًا بسبب مشاكل زوجيّة[٢]. وقد طالبت عدّة منظّمات نسويّة ومنظّمات حقوق الإنسان بأنْ يُسمَح لكاميليا بالظهور علنيًّا وتوضّح موقفها، بينما اتّهمت عدة مجموعات إسلامويّة الكنيسة القبطيّة باختطافها[٣]. ولمّا ازداد الضغطُ علىٰ الكنيسة، ظهرت كاميليا علىٰ قناة فضائيّة قبطيّة بجانب زوجها وابنها للإعلان بأنّها تركت بيتها بسبب خلافات زوجيّة متواصلة، لكنّها لم تتحوّل إلىٰ الإسلام ولا أُسِرت[٤].

يتمحور الجدال الأصليّ، الذي يمثّل الإحالة البراديغميّة في هذه الأحداث، حول شخصيّة وفاء قسطنطين المتزوّجة أيضًا بكاهن قبطيّ من قرية صغيرة في البحيرة، التي فُقدت في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤. وبموجب التحقيق، أعلنت الشّرطة الأمنيّة

(١) انظر تقرير المبادرة المصريّة «عدالة الشريعة».

(٢) يوسف رامز وزاهر عبد الجليل، «كاميليا غابت ٥ أيام وظهرت في أمن الدولة واختفت في الكنيسة»، https://www.nmisr.com/vb/showthread.php?t159129=.

(٣) انظر:

Amira Howeidy, The Camilia Conundrum, al-Ahram Weekly, September 2-8, 2010, http://weekly.ahram.org.eg/2010/1014/eg8.htm.

(٤) ادعىٰ بعضُ الأقباط أنّ التفجير غير المسبوق لكنيسة القديسين في الإسكندريّة في يناير ٢٠١١ كان ذا صلةٍ بالجدال حول شحاتة. انظر: Tadros, Sectarianism and Its Discontents. وبعد أن أُطيح بالنّظام المباركيّ في فبراير ٢٠١١، تكشّف أنّ التفجير كان مدبّرًا علىٰ يد وزير الداخليّة آنذاك حبيب العادليّ، بنيّة إلقاء اللوم علىٰ الإسلامويين ومن ثمّ تسويغ الحملة الحكوميّة عليهم. انظر:

Farag Ismail, Ex-Minister Suspected behind Alex Church Bombing, al-Arabiyya, February 7, 2011, www.alarabiya.net/articles/2011/02/07/136723.html.

بأنّها تحوّلت إلىٰ الإسلام وكانت تعيش في حينها مع أسرة مسلمة في القاهرة. ونشرت القصص بأنّها وقعت في غرام زميلها المسلم، الذي أقنعها بالتحوّل إلىٰ الإسلام وبأن تفرّ معه. وقد اندلعت الاحتجاجات في قريتها واحتلّ آلاف من الأقباط البطريركيّة القبطيّة في القاهرة، مردّدين هتافاتٍ مثل «لا يمكن الإجبار علىٰ التحوّل الدينيّ» و«أوقفوا عصابات خاطفي النّساء»[1]. وعندما تجاهلت مباحث أمن الدّولة مطالب المتظاهرين بـ «استرجاع» وفاء قسطنطين لأسرتها وللكنيسة، اندلعت أعمال شغب في البطريركيّة، الأمر الذي أسفرَ عن إصابة كلٍّ من الشّرطة والأقباط. ومضىٰ البابا شنودة الثالث إلىٰ عزلته احتجاجًا علىٰ تقاعص الشّرطة. وبالأخير، بموجب أوامر رئاسيّة، في ليلة الثامن من كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤، سلّمت شرطة الأمن قسطنطين إلىٰ الكنيسة. عند هذه المرحلة، وفي ضوء إجراءات أمنيّة مشدّدة، أخذها مسئولو الكنيسة إلىٰ الحجز وعزلوها عن الجمهور. ونفت الكنيسة تحوّل قسطنطين إلىٰ الإسلام بشكلٍ قاطع، مدعية، عوضًا عن ذلك، بأنّ زميلها المسلم قد خدّرها وأجبرها علىٰ التحوّل إلىٰ الإسلام، لكنّها بمجرّد أن فاءت إلىٰ صوابها استردّت إيمانها. ولم يسمع أو يرَ أحدٌ قسطنطين منذ تسليمها إلىٰ الكنيسة عام ٢٠٠٤. وبعد أربع سنوات، عندما ادّعىٰ عددٌ من علماء المسلمين بطريقة حارقة بأنّ الكنيسة قتلت وفاء قسطنطين، أعلنَ مسؤولو الكنيسة بأنّها علىٰ قيد الحياة وبصحّة جيدة، وتعيش حياة منعزلة في دير منزل البابا بوادي النطرون، وستظهر قريبًا علىٰ التلفاز القبطيّ. وحتىٰ الآن، لم ترد أيّة أخبار عن ظهور كهذا.

وبعد وقتٍ قصير من حادثة وفاء قسطنطين، أشارَ عددٌ من المعلّقين في الصحافة المصريّة إلىٰ أنّ الإشكال المحوريّ تمثّل في قانون الأسرة القبطيّ، الذي حرّم، منذ عام ١٩٧١، الطلاق والزواج الثاني علىٰ الأقباط إلّا إذا زنىٰ أحد الزّوجين أو تحوّل عن دينه. وكان ذلك بمثابة قوّة دافعة للرجال والنّساء الأقباط بأن يتحوّلوا إلىٰ الإسلام من أجل أن يفلتوا من الظّروف الزوجيّة المعقدّة أو للزواج الثاني[2]. إنّ كون كلّ من

(1) Reem Nafie, When the Social Becomes Political, *al-Ahram Weekly*, December 16-22, 2004, http://weekly.ahram.org.eg/2004/721/eg7.htm.

(٢) تُخضع الزيجات البين طائفيّة بين زوجين من طائفتين مسيحيتين مختلفتين (أو دينين مختلفين) إلىٰ قانون الأسرة الإسلاميّ. وقد قُنّنت هذه الممارسة في عام ١٩٥٥ بموجب قانون ٤٦٢.

Berger, Secularizing Interreligious Law.

قسطنطين وشحاتة متزوجتين من كاهنين قبطيين كان لديهما، كما ذكرت التقارير، مشاكل زوجيّة معهما، إنّما يُضفي مصداقيّة علىٰ هذا الادّعاء. وبحسب كريمة كامل، الصحفيّة المصريّة البارزة ومؤلّفة كتاب مهمّ حول الموضوع، فإنّ «انفجار أزمة وفاء قسطنطين فتح الباب لـ [نقاش عموميّ] بشأن الإشكالات المتعلّقة بالأقباط، وعلىٰ رأسها علاقة الأقباط بالدّولة من جهة وبالكنيسة من جهةٍ أخرىٰ. إلّا أنّ الإشكال الأكثر أهميّة [المهيمن] تمثّل في مأزق الطلاق القبطيّ الذي كان متواصلًا علىٰ مدىٰ الثلاثين سنة الماضية دونما حلّ»[1]. وتُخبر كمال عن زيادةٍ في عدد المطلّقات القبطيّات اللاتي يستشهدن بالتحوّل إلىٰ الإسلام (أو إلىٰ أيّ طائفة مسيحيّة أخرىٰ) كسبب لهنّ من أجل الانفصال عن أزواجهنّ[2]. الجدير بالذكر أنّ تحوّل الرّجال الأقباط إلىٰ الإسلام هو أمر خاضع لحسابات مختلفة. ففي حين أنّ الذَّكر المسيحيّ المتحوّل إلىٰ الإسلام يمكن أن يبقىٰ متزوّجًا بالمرأة المسيحيّة من الناحيّة القانونيّة، فإنّ المرأة المسيحيّة عندما تتحوّل إلىٰ الإسلام يُبطَل زواجها فورًا في كلّ من قانون الأسرة الإسلاميّ والقبطيّ[3]. ونظرًا إلىٰ هذا الدّمج للقوانين؛ فمن اليسير أن نرىٰ السبب في أنّ نقادًا عدّة للكنيسة القبطيّة يؤمنون بأنّ النّساء القبطيّات في المواقف الزوجيّة المعقدّة قد يُغرَون للجوء إلىٰ التحوّل الدينيّ ليصبحَ زواجهنّ منحلًّا تلقائيًّا.

لقد غدت الجدالات بشأن قسطنطين وشحاتة بمثابة بؤر توتّر في الكيفيّة التي يُؤطّر بها الصراع الإسلاميّ-القبطيّ الأوسع إقليميًّا ودوليًّا. ففي تشرين الثاني/نوفمبر

(١) كمال، طلاق الأقباط، ١٢.

(٢) السابق، ٣٢. عندما تتحوّل مسيحيّة أو مسيحيّ إلىٰ طائفة مسيحيّة أخرىٰ في مصر، فإنّ زواجها/زواجه يتمّ إخضاعه إلىٰ قانون الأسرة الإسلاميّ الذي يسمح بالطلاق. وتشير كمال وغيرها من الباحثين إلىٰ أنّه نظرًا لتحريم الكنيسة القبطيّة للطلاق؛ فإنّ عددًا من القبطيّات يستعملنَ أحكام قانون الأسرة الإسلاميّ للشروع في إجراءات الطلاق ضدّ الأزواج الأقباط. علىٰ سبيل المثال، لقد شرع عددٌ كبير متزايد من القبطيّات باستخدام مبدأ الخُلع في قانون الأسرة الإسلاميّ (المعتمَد سنة ٢٠٠٠)، الذي يَسمح للمرأة أن تطلب الطلاق من طرفها. ولأنّ الخُلع يمكن استعماله إذا كان أحد الزوجين ليس مسيحيًّا أرثوذكسيًّا؛ فذلك إنّما يشير إلىٰ أنّ القبطيّات يختارون التحوّل إمّا إلىٰ الإسلام أو إلىٰ طائفة مسيحيّة أخرىٰ للاستفادة من هذا الحكم. انظر:

وكمال، طلاق الأقباط، ٢٣ El-Alami, Can the Islamic Device of Khul' Provide a Remedy

(3) Berger, Public Policy and Islamic Law.

٢٠١٠، قصفَ منتسبٌ إلىٰ القاعدة كنيسة بارزة في بغداد كانت مكتظّة بالمصلّين، مدعيًا الثأر لاختطاف كاميليا شحاتة[1]. وعلىٰ الجانب الأورو-أمريكيّ، فقد نظّم عددٌ من مجموعات الشتات المسيحيّة الإنجيليّة والقبطيّة حملة عالميّة لإنقاذ النّساء القبطيّات ممّا ادّعوا أنّه مؤامرة إسلاميّة لخطف هؤلاء النّسوة وإجبارهنّ علىٰ التحوّل إلىٰ الإسلام. وتمارسُ هذه المجموعات ضغوطًا الآن علىٰ الحكومة الأمريكيّة والأمم المتحدة لإدانة العصابة المزعومة للخاطفين المسلمين بموجب قوانين مكافحة الاتّجار بالبشر (انظر مناقشتي أدناه)[2].

تبدو هذه السرديّة المُجنْوَسَة[*] (gendered) للخاطفين (الذّكور) والمختطفات (الإناث) رمزيّة للكيفيّة التي تُعامل بها النّساء، في كثيرٍ من الأحيان، باعتبارهنّ نائباتٍ رمزيّات عن الصّراعات الأوسع حول الادّعاءات الثقافيّة والهوياتيّة والإقليميّة علىٰ مدار التاريخ. وتشهد الحكايا الملحميّة لهيلين طروادة (Helen of Troy) في **الإلياذة** (Iliad) ولسيتا (Sita) في **رامايانا** (Ramayana) علىٰ الدّور المحوريّ الذي لعبته شخصيّة المرأة المتعلّمة في تسوية المعارك الأخلاقيّة والسياسيّة. وعلىٰ حد تعبير أحد المؤرّخين، قد تكون النّساء هنّ موضوعات تلك السّرديات (لإنقاذهنّ أو للتنكّر

---

(١) «قاعدة العراق تعتبر المسيحيين أهدافًا مشروعة لعدم إفراج كنيسة مصرية عن سيدتين»،

http//: marcbpress.net /newsdetails.php?sid28568=.

تمثّل هذه الحادثة محور رواية سنان أنطون يا مريم. حيث تسرد الرّواية الواقعة في بغداد تحول العلاقات بين المسلمين والمسيحيين منذ الاجتياح الأمريكيّ في عام ١٩٩٠ وتصاعد العنف ضدّ المسيحيين العراقيين. وبعد ذلك، في فبراير ٢٠١٥ قتلت الدّولة الإسلاميّة [داعش -م] مجموعة من الأقباط بوحشيّة في ليبيا انتقامًا للمحاولات الفاشلة لكاميليا شحاتة للتحوّل إلىٰ الإسلام. انظر:

David Kirkpatrick and Rukmini Callimachi, Islamic State Shows Beheading of Egyptian Christians in Libya, February 15, 2015, www.nytimes.com/2015/02/16/world/middleeast/islamic-state-video-beheadings-of-21-egyptian-christians.html.

(٢) انظر التقرير التالي:

Carter, Ebram Louis and the Contested Nature of Coptic Disappearances, *Atlantic Council*, October 29, 2013, www.atlanticcouncil.org/blogs/egyptsource/ebram-louis-and-the-contested-nature-of-coptic-disappear ances.

(*) أي القائمة علىٰ الجنوسة (الجندر). [المترجم]

منهنّ)، إلّا أنّهن نادرًا ما يكنّ ذواتها[١]. فكون أجساد النّساء تحتلّ مكانة بارزة ليس في الصراعات الدينيّة وحسب وإنّما أيضًا في الصراعات القوميّة والإثنيّة والعِرقيّة يعزّز من الشعور بأنّ قصص الاختطاف القبطيّة تتلاءم مع هذا النّمط التاريخيّ. ومع ذلك، أودّ، فيما يلي، أن أعيد التفكير في هذه الحكمة النّسويّة؛ لأنّني أؤمن أنّها غير ملائمة لفهم الدّور الذي لعبته الدّولة العلمانيّة في إحداث الصراعات البين دينيّة لهذا النّوع الذي شرحته أعلاه. وكما سأحاجج، فإنّ قصص الاختطاف هذه دالّة علىٰ التكافل (symbiosis) الخبيث المُنشأ بين الدين والجنسانيّة في ظلّ العلمانويّة الحديثة. إذ إنّ الإقصاء المتزامن للدّين والجنسانيّة وقانون الأسرة إلىٰ المجال الخصوصيّ قد كبّل المصائر التنظيميّة الخاصّة بهم بمثل هذه الطريقة التي كثيرًا ما تتكشّف بها الصراعات بشأن الدين علىٰ أرضيّة الجنوسة (gender) والجنسانيّة (sexuality). وفي حين أنّ هذا التضافر جليّ في تشكيلة الصراعات العالميّة (حول زواج المثليين، والإجهاض، ومنع الحمل، وفيروس نقص المناعة البشريّة/الإيدز، علىٰ سبيل المثال)، فإنّ هذا التضافر، في مصر، يُمثّل في نظام قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين.

والحال أنّ السّماح للمسلمين والمسيحيين واليهود بأن يتملّكوا قوانين أسرة منفصلة خاصّة بهم يُعدّ إحدىٰ الطرق الأساسيّة التي رسّخت بها الدّولة المصريّة الاختلاف الدينيّ في بنيتها القانونيّة والسياسيّة[٢]. وأيضًا، فإنّ قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين، الذي يتخفّىٰ في توزيع الدّولة للحقوق والحريّات، هو أيضًا التعبير الأكثر بروزًا لاعتراف الدّولة بغير المسلمين في الكيان السياسيّ. فعن طريق منح الاستقلاليّة

(1) Mani. *Contentious Traditions.*

(٢) عمليًا، هناك ثلاث طوائف مسيحيّة (الأرثوذكس، والكاثوليك، والبروتستانت) وطائفتان يهوديّتان (القرائيون، والرّبانيون) تسيطر علىٰ قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدّين الخاص بهم في مصر. إنّ الفرق المسيحيّة تضمّ طوائف متعدّدة، ولكلّ منها قانون أسرةٍ خاصّ بها. انظر:

Bernard-Maugiron. Divorce and Remarriage.

ولا يوجد زواج مدني أو علماني في مصر (كما هو الحال في الهند، علىٰ سبيل المثال، التي لديها أيضًا قوانين أسرة مرتكزة إلىٰ الدّين). للاطلاع علىٰ قراءة مقارنيّة لقانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدّين في مصر والهند وإسرائيل، انظر:

Sezgin. *Human Rights.*

القضائيّة علىٰ شئون الأسرة لـ «أهل الكتاب»، تعترفُ الدّولة المصريّة بأقليّات غير مسلمة معيّنة (المسيحيين واليهود) الذين يستحقّون امتيازاتٍ وحماية خاصّة تُحرَم منها مجموعات دينيّة أخرىٰ (مثل الشيعة والبهائيين). ورغم أنّ قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين كثيرًا ما يُنظَر إليه باعتباره استمراريّة من الماضي، فإنّني، فيما يلي، أوضّح أنّه اختراع حديث، في واقع الأمر، ينتمي إلىٰ نظام سياسيّ مختلف جذريًّا -وهو نظام لا يملك سوىٰ القليل من القواسم المشتركة مع التدبير ما قبل الحديث الذي يُزعَم أنّه انبثقَ منه.

واليوم، يرتكز قانون الأسرة إلىٰ الانقسام العموميّ-الخصوصيّ -التأسيسيّ للنّظام السياسيّ العلمانيّ الحديث- الذي يُحيل الدين والأسرة والجنسانيّة إلىٰ المجال الخصوصيّ، وبذلك فإنّه يُشبك مصائرهم القانونيّة والأخلاقيّة. وقد استمرَّ ذلك الهويّة الدينيّة الحديثة في مجال الجنسانيّة والعلاقات الأسريّة بطريقة فريدة من نوعها تاريخيًّا. وفي هذا السياق، تنزع الجماعات الدينيّة للأقليّات التي لديها استقلاليّة علىٰ قانون الأسرة إلىٰ رؤية أيّ محاولة من قبل الدّولة لإصلاح قانون الأسرة باعتبارها تدخّلًا غير شرعيّ في الشؤون المِليّة[1]. وإنّنا بحاجةٍ، بدلًا من تأويل هذه المقاومة كمثال علىٰ التعنّت والأبويّة الدينيّة، إلىٰ التفكير نقديًّا حول الكيفيّة التي ربطت بها العلمانويّةُ الحديثةُ الشئونَ الدينيّة والجنسيّة والمنزليّة، علىٰ نحو خبيث، إلىٰ الحدّ الذي أصبحت به الأسرةُ المكان الرئيس لإعادة إنتاج الأخلاقيّة والهويّة الدينيتيْن، الأمر الذي يُفاقم من الأنماط السّابقة للتراتبيّة الجنوسيّة والدينيّة.

إنّ بعضًا من الأسئلة التي يسبرها هذا الفصل هي: كيف أنّ قوانين الأحوال

(١) يحمل الجدال حول شحاتة وقسطنطين تشابهًا لافتًا بقضيّة شاه بانو (Shahbano) في الهند التي لديها أيضًا قوانين أسرة مرتكزة إلىٰ الدّين. فقد حكمت المحكمة العليا في الهند في سنة ١٩٨٥ بأنّ شاه بانو، وهي امرأة مسلمة مُطلّقة، يجب أن تُدفَع النفقةُ لها من زوجها السّابق، وهو حكم كان مخالفًا لقانون الأسرة الإسلاميّ لكنّه يتفق مع قانون الإجراءات الجنائيّ في الهند. وسرعان ما عارضت الأقليّة المسلمة الحكمَ باعتباره توغّلًا ظالمًا للدّولة في شئون يمتلك المسلمون فيها الاستقلاليّة، وقرّرت الحكومة أن تستثني النّساء المسلمات من متطلّبات القانون الجنائيّ. للاطّلاع علىٰ تحليلٍ متبصّر لهذه القضيّة، انظر: Agnes, The Supreme Court, the Media.

الشخصيّة المرتكزة إلىٰ الدين في مصر والشّرق الأوسط الأوسع مشابهة لبزوغ قانون الأسرة الحديث عالميًّا ومختلفة عنه أيضًا؟ وكيف حوّل إنشاء قانون الأسرة الحديث فهمَ الأكثريّة والأقليّة لنفسيهما علىٰ حدّ سواء، ليشكّل صراعًا إسلاميًّا-مسيحيًّا يأخذ شكلًا معيّنًا؟ وكيف يرتبط الصراع الوطنيّ بالجيوسياسة العالميّة؟ أتناول، فيما يلي، هذه الأسئلة من خلال التواريخ المتضافرة لقوانين الأسرة الإسلاميّة والقبطيّة وتمظهراتها الحالية في مصر.

خصخصة الدّين والأسرة

غالبًا ما يُنظر إلىٰ وجود قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدّين في مصر وفي دول شرق-أوسطيّة أخرىٰ (مثل لبنان، وإسرائيل، والمغرب، والأردن) باعتباره إرثًا باقيًا من عهد الإمبراطوريّات الإسلاميّة. وكما يصوغ ذلك أحدُ مؤرخي الشّرق الأوسط، فإنّ «الوجود المتواصل لقانون الأحوال الشخصيّة المتفاوت لمختلف الطوائف . . . هو . . . مثال علىٰ بقاء مؤسّسة مستندة علىٰ مبادئ يمكن تعقّبها من أزمنة قديمة إلىٰ الوقت الحاضر»[1]. وبالمثل، يكتبُ آخر بأنّ «المحاكم الدينيّة أو الجماعيّة، باختصاصها القضائيّ المحدود للأحوال الشخصيّة، حُوفظَ عليها سليمة حتمًا باعتبارها إرثًا لا يمكن انتهاكه للإسلام والنّظام الملّيّ»[2]. يَنزع هؤلاء الذين لديهم رؤى تحقيبيّة (diachronic) للتاريخ إلىٰ الحجاج بأنّ قوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدين في الشرق الأوسط إنّما هي نتاج للعلْمنة الجزئيّة للمجتمعات الشّرق أوسطيّة، حيث إنّ نطاق السّلطة الدينيّة غدا يُنحّىٰ إلىٰ مجال الأسرة بينما تُخضَع جوانب أخرىٰ من الحياة الاجتماعيّة إلىٰ القانون المدنيّ. ويتّهم نقّاد الكولونياليّة بأنّ الحكّام الكولونياليين الذين علمنوا القانون الجنائيّ والمدنيّ ولكن تركوا قانون الأسرة كما هو إنّما قاموا بذلك، مخالفةً لمصالحهم الذاتيّة، من أجل تهدئة ما اعتبروهم سكّانًا متحمّسين دينيًّا[3]. وغنيّ عن القول بأنّه كنتيجةٍ لهذه الازدواجيّة الكولونياليّة، فإنّ

---

(1) Liebesny, Comparative Legal History, 41.

(٢) Stephen Longrigg، تمّ الاستشهاد به في: Weiss، *In the Shadow of Sectarianism*، 98.

(٣) إنّ أحد الأمثلة التي كثيرًا ما يُستشهد بها علىٰ السياسة البريطانيّة لعدم التدخّل في الحياة الدينيّة لرعاياها الكولونياليين يتمثّل في العبارة التالية للملكة فيكتوريا: «إنّنا نهاجم بشدّة ونأمر كلّ هؤلاء الذين قد =

قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين هو بقيّة متحجّرة ومستعصية تركتها قوىٰ التحديث والعلمنة للقانون المدنيّ دونما مساس. والافتراض هو أنّه في حال كانت القوىٰ الكولونياليّة والدّول التحديثيّة قد قامت بواجبها، وإذا كانت هذه المجتمعات قد مضت عبر سيرورة علمنة مكتملة؛ فإذن كان لقوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدين أن تُلغىٰ، وأن تنحلّ في سيروة المعايير البطريركيّة للقرابة المترسّخة في العقائد الدينيّة. بعبارةٍ أخرىٰ، يُؤخذ استمرار قوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدين في الشّرق الأوسط علىٰ أنّه علامة علىٰ العلمانويّة غير المكتملة للمنطقة.

هذا التصوّر مَعيب لعدد من الأسباب. وبغضّ النظر عن حقيقة أنّه يُكرّر المجاز الكليل للعلمانويّة غير الغربيّة باعتبارها مفتقرة وغير مكتملة دائمًا، فالأهمّ من ذلك أنّه يفشلُ في إدراك أنّه لا قانون الأحوال الشخصيّة ولا الموضوع الذي يُطبَّق عليه -أي الأسرة- قد ظلّا بلا تغيّر في هذه السيرورة(١). فكما يشيرُ طلال أسد، كان تحويل الشريعة إلىٰ قانون الأسرة نتاجًا لـ «الصيغة العلمانيّة لخصخصة الدين» التي أفردت الدينَ والأسرةَ (والجنسانيّة، بالتالي) إلىٰ المجال الخصوصيّ لتحكمهم مجموعة استثنائيّة خاصّة بها من القوانين(٢). وبالتالي، فإنّ اختزال الشريعة في قانون الأسرة لم يقلّص مجال الدين فقط؛ إذ إنّه حوّل الشريعة أيضًا من كونها نسقًا للمعايير والإجراءات اللامركزيّة والمُدارَة (administered) إلىٰ نسقٍ مُقنَّن للأحكام والقواعد التي تديرها دولة مركزيّة. ولأنّها لم تَعد تُدار من قبل مفتين وقضاة محليين وفقًا للمعايير العرْفيّة والمعرفة الأخلاقيّة؛ فقد اختُزِلَت الشريعة في مجال الأسرة باعتباره

= يكونون في السّلطة تحت إمرتنا بأن يكفّوا عن كلّ أنواع التدخل في المعتقد الدينيّ أو في العبادة لأيٍّ من رعايانا تحت طائلة استياءنا الأكبر». تمّ الاستشهاد بها في:

Kennedy, Savigny's Family/Patrimony Distinction, 838.

(١) يحاجج مايكل لامبك بأنّ مفهوم الأسرة مختلف من الناحية التحليليّة عن مفهوم القرابة. إذ إنّ مفهوم القرابة لا يفترض انقسام العموميّ-الخصوصيّ الذي يفترضه مفهوم الأسرة، ويطوّق علاقاتٍ اجتماعيّة أكثر تماسكًا بكثيرٍ من هذه العلاقات المندرجة في الوحدة الحديثة المسمّاة «الأسرة».

Lambek, Kinship, Modernity, and the Immodern.

(2) Asad, *Formations of the Secular*, 228.

وحدة للإنتاج الاجتماعيّ والاقتصاديّ[١]. ومن ثمَّ، ليس قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين تحت رعاية الدّولة الحديثة مجرّد أداة لإنفاذ القانون الإلهيّ؛ إذ يصبح إحدىٰ التقنيات المركزيّة للحوكمة الحديثة والتنظيم الجنسيّ، التي تُعدّ الأسرة جزءًا حاسمًا منها.

أضِف إلىٰ ذلك أنّ قانون الأسرة نفسه، كمجال قانونيّ متميّز، هو اختراع حديث لم يكن موجودًا بشكله الحالي في الحقبة ما قبل الحديثة. علىٰ سبيل المثال، لم ينطوِ فقه الشريعة الكلاسيكيّ علىٰ مجال منفصل يُدعىٰ «قانون الأسرة»[٢]. وكما يوضّح مؤرّخو الشّرق الأوسط، فإنّ قانون الأسرة هو نتاج للإصلاحات القانونيّة الليبراليّة الحديثة المُشترعَة في القرن التاسع عشر التي غيّرت الأفكار الموضوعيّة للزّواج والأسرة وعلاقات القرابة[٣]. والأهمّ من ذلك، فما تُدعىٰ اليوم الأحوال الشخصيّة أو قانون الأسرة، وهما الماهية والجوهر المُفترَض للتقليد الدينيّ، هو مزيج من مجموعة السّلطات القضائيّة العرْفيّة والدينيّة التي ليس لديها تماسك مستقلّ في الحقبة ما قبل الحديثة. تحاجج جوديث توكر (Judith Tucker)، مثلًا، بأنّ النظام القضائيّ الإسلاميّ، «بما فيه من تنوّع مدارس، وعقائد، ومحاكم، وقضاة سواء الموقف الرّسميّ أو غير الرّسميّ، قد أفلتَ من سيطرة الدّولة الشاملة». لكن مع إقرار مجموعة من الإصلاحات المتعهّدة علىٰ مدار الشّرق الأوسط، «فقد صعّدت الدّولة من تنظيمها للمؤسّسة الزوجيّة وسَعت، عن وعيٍ، إلىٰ جعل ممارسات الزواج لمواطنيها متزامنة

(١) السابق، ٢٢٧.

(٢) علىٰ سبيل المثال، لا تنطوي خلاصة ابن عابدين الكلاسيكيّة للفقه المستعمَل منذ القرن الثامن عشر علىٰ قسم يختصّ بالأسرة، غير أنّها تنطوي علىٰ فصول حول الزواج والميراث والطلاق والنفقة والحضانة وما شابه. والحال أنّ هذه المادة تتجاوز التصنيفات الحديثة والحدود القضائيّة للعموميّ والخصوصيّ، لقانون الأسرة والعقوبات. أشكرُ كينيث كونو أن لفت نظري لذلك. انظر: ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار علىٰ الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار.

(٣) بحسب كينيث كونو، علىٰ الرّغم من أنّ قانون الأحوال الشخصيّة لم يكن مقنّنًا حتىٰ بعد الحرب العالميّة الأولىٰ، إلّا أنّ الإصلاحات التي سُنّت في ١٨٥٦ و١٨٨٠ و١٨٩٧، علىٰ غرار القانون الأوروبيّ، لم تحوّل جوهر الشريعة الإسلاميّة وتطبيقها بصورة كبيرة فحسب، وإنّما أيضًا حوّلت العلاقات الزوجيّة. Cuno, Disobedient Wives, 4.

مع رؤيتها للحداثة . . . وباختيار عقيدةٍ معيّنة ردًّا علىٰ كلّ سؤال قانونيّ، كان واضعو هذه القوانين، بطبيعة الحال، متورّطين في التحويل الجوهريّ للشريعة من كونها شريعة تعقيدٍ نصيّ واسع وإمكانات تأويليّة إلىٰ شيفرة قانونيّة حديثة لقواعد وعقوبات ثابتة. وبهذه السيرورة، فإنّهم بدّلوا ووحّدوا كثيرًا من الممارسات والفهومات لـ [مؤسسة] الزّواج»[(١)].

إنّ أحد الآثار المهمّة علىٰ هذه السيرورة هو التحويل التاريخيّ لمفهوم الأسرة، من كونها شبكة واسعة لعلاقات القربىٰ والتآلف إلىٰ كونها أسرة نوويّة، بالأفكار المصاحبة لها حول التزاوج، والزواج بلا نسل (companionate marriage)، والحبّ البرجوازيّ[(٢)]. وكما قد فعلت ذلك في أماكن أخرىٰ بالعالم الحديث، غدت الأسرة في الشرق الأوسط مرتبطة بالخصوصيّة والعاطفة والحنوّ والإنجاب - مختلفةً، أيديولوجيًّا، عن العقلانيّة الفردانيّة والتنافسيّة للسّوق. وما هو إلّا القرن التاسع عشر الذي أصبح فيه المصطلحان العربيّان أسرة وعائلة يدلّان علىٰ المعنىٰ الحديث للأسرة باعتبارها «رجلًا وزوجته وأطفاله وهؤلاء الذين يعتمدون عليه من أقارب الأب»، وهو المعنىٰ الذي كان غائبًا بصورة واضحة في معاجم الحقبة السّابقة[(٣)]. وتلاحظ أميرة سنبل (Amira Sonbol)، في سياق تعليقها علىٰ التباين بين عقود الزّواج في القرن الثالث عشر ومثيلتها في بواكير العصر الحديث في الشرق الأوسط، بأنّ العقود السّابقة لافتة في كون «الأسرة» لا تُمفهَم (conceptualized) كوحدة اجتماعيّة مسئولة عن إعادة إنتاج المجتمع، وغير متّصلة حتمًا بالزّوجين والذريّة كما أصبحت في الحقبة الحديثة[(٤)]. وقد كانت الإصلاحات الإجرائيّة في القرن التاسع عشر لكلّ من المحاكم

(1) Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, 70-71.

(٢) علىٰ الرّغم من ممارسة تعدّد الزوجات طويلة الأمد في مصر، إلّا أن الأسرة النووية أصبحت بمستهلّ القرن العشرين هي المعيار.

Kholoussy, Nationalization of Marriage in Monarchical Egypt; and Cuno, Ambiguous Modernization.

(3) Asad, *Formations of the Secular*, 231.

(٤) تحاجج أميرة سنبل بأنّ هذه التعاقدات لافتة للنظر في كونها لا توحي بأنّ غرض الزّواج هو حيازة أسرة ولا تعني أنّ الأسرة تتألّف فقط من زوجين وأولاد. انظر:

History of Marriage Contracts in Egypt, 170.

(المليّة) للمسلمين وغير المسلمين حاسمة في تأسيس الفارق القانونيّ العلمانيّ بين الخصوصيّ والعموميّ الذي أقصىٰ الدين والأسرة إلىٰ الخصوصيّ، بينما يُخضع كلاهما للتحكّم السياديّ للدّولة الحديثة(١).

وللمفارقة، حتىٰ في اللحظة نفسها التي أُفرِدَت فيها الأسرة إلىٰ المجال الخصوصيّ في القرن التاسع عشر، فقد جُعِلَت، في آن واحد، مركزيّة لـ(إعادة) إنتاج الدّولة القوميّة وأصبحت هدفًا رئيسًا لمشاريع الإصلاح الاجتماعيّ والسياسيّ(٢). ويُظهر عملُ حسين عجرمة (Hussein Agrama) أنّ المفهوم القانونيّ للنّظام العامّ، وهو مقياس أساسيّ لسيادة الدّولة الداخليّة، قد استُعمِل منذ أنْ ظهر لأوّل مرة في مصر في القرن التاسع عشر لإعادة تنظيم أسس علاقات القرابة بما يتوافق مع عقلانيّة النّظام السياسيّ الليبراليّ العلمانيّ(٣). وعلىٰ الرّغم من تنحية العلاقات الزّوجيّة إلىٰ مجال القانون الخاصّ، فقد كان منطق النّظام العامّ ولا يزال يُذاع علىٰ نطاق واسع لتشكيل العلاقات الأسريّة بما يتوافق مع أولويّات الدّولة. ومن المهمّ أنْ نلاحظَ أنّ المجتمعات الأوروبيّة الغربيّة قد حقّقت استفادة، بالمقدار نفسه، من النّظام العامّ لخلْق التدابير الزوجيّة المفروضة من الدّولة. وتوضّح أورسولا فوجل (Ursula Vogel) أنّه في اللحظة التي غدا الزواجُ يُفهم فيها معياريًّا كعقدٍ خصوصيّ بين الأفراد (بدلًا من كونه سرًّا مقدّسًا) في أوروبّا القرن التاسع عشر، فإنّ إملاءات المصلحة العامّة والنّظام العامّ «شكّلت النّمط المهيمن الذي تمّ به تفسير وتبرير تدابير [الدّولة] للزّواج»(٤). وبالمثل، في فرنسا المعاصرة، نُوقِشَ وفُصِلَ في مجموعة من القضايا القانونيّة المرتبطة بالسّلوك الجنسيّ، والزّواج الأحاديّ، والزّواج البين عرْقيّ (interracial marriage)،

(١) بحلول منتصف القرن العشرين، أصبح التأكيد علىٰ أنّ الأسرة هي "أساس الدّولة والمجتمع" هو المعيار، الذي رسّخه الدستور المصريّ ١٩٥٦ بالإضافة إلىٰ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ١٩٤٨. إذ تنصّ المادّة ١٦(٣) من الإعلان علىٰ أنّ: "الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة".

(٢) بالنسبة إلىٰ مصر، انظر:

Pollard, *Nurturing the Nation*.

(3) Agrama, *Questioning Secularism*, 92-101.

(4) Vogel, Private Contract and Public Institution.

والتبنّي، والأبوّة تحت لافتة النّظام العامّ، الأمر الذي يحوّل ما يعلنه القانون بأنّه مسألة سلوك خاصّ إلىٰ مزاعم حاسمة حول سيادة الدّولة، والهويّة القوميّة الفرنسيّة، والمعايير السوسيو-دينيّة(١). لاحظ الحركة الثنائيّة التي تنطوي عليها هذه الاستدعاءات للنّظام العامّ في أنّ الدّولة (سواء أكانت علمانيّة بصورة نموذجيّة أو علمانيّة بصورة غير مكتملة) يمكن أن تتدخّل في المجال الخصوصيّ حتىٰ في الوقت الذي تُشيد فيه بالخصوصيّة كسمة متميّزة ومقدّسة للدّول الحديثة.

كما إنّه يُفترَض في أحيانٍ كثيرة بأنّ الدين والأسرة متّصلان؛ لأنّ الأسرة هي المكان البراديغميّ لإعادة إنتاج القيم الأخلاقيّة وصونها. ويُفهم ذلك باعتباره الحال في كلّ من الدّول الغربيّة واللاغربيّة -ومن هنا، تتأتّىٰ الصعوبة في إخضاع إشكالات مثل العنف المنزليّ ومنع الحمل والتربية إلىٰ نماذج قياسيّة من القضاء في الحقوق. يتحدّىٰ تحليلي هذا التقييم في هذا الفصل. وأشير، علىٰ العكس من ذلك، إلىٰ أنّه رغم أنّ الدين والجنوسة والجنسانيّة قد تم شَبْكهم تاريخيًّا، فإنّ الثقل المبالغ فيه الذي تحتلّه الأسرة في النّقاشات الدينيّة المعاصرة هو نتاج لإحالة كلٍّ منهما من قبل الدّولة إلىٰ المجال القضائيّ الخاص. بعبارةٍ أخرىٰ، ما يبدو أنّه صِلة طبيعيّة بين «قيم الأسرة» والأخلاقيّة الدينيّة هو، في واقع الأمر، أثرٌ عرضيّ لخصخصة الدّين والجنسانيّة في ظلّ العلمانويّة الحديثة.

الجينالوجيا العالميّة لقانون الأسرة

إنّ الأساس الدينيّ لقوانين الأسرة الشرْق أوسطيّة يجعلها مختلفة عن القوانين المدنيّة العلمانيّة التي تنظّم العلاقات الزوجيّة في معظم المجتمعات الليبراليّة الغربيّة. وفي حين أنّ ذلك اختلافٌ تَبعيّ، وهو الاختلاف الذي أهتمّ به في الفصل أدناه، فإنّني أودّ ههنا أن أشير إلىٰ جينالوجياتهم العالميّة المشتركة التي نادرًا ما يتمّ الاعتراف بها، والتي تمنح كلًّا من شيفرات قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين أو العلمانيّ قالبًا مشابهًا براديغميًّا. ويُلخّص المنظّران القانونيان هالي (Halley) وكيري ريتيش

(١) انظر:

Bowen, Shari'a, State, and Social Norms; and Surkis, Hymenal Politics.

(Kerry Rittich) السّمات المركزيّة لهذه الجينالوجيا[1]. إذ يحاججان، مستخدمين خطة مقارنة عبر تقاليد وتواريخ قانونيّة مختلفة، بأنّ قانون الأسرة الحديث ظهرَ في القرن الثامن عشر لأوّل مرّة كمجال قضائيّ مستقلّ مختلف عن مجالات تنظيميّة أخرىٰ، لا سيّما قانون التعاقد: «حيث احتوىٰ قانون الأسرة علىٰ وحدة عاطفيّة نوويّة، واحتوىٰ قانون التعاقد علىٰ روح فردانيّة لحريّة التعاقد». إذ بينما اعتُبِرَ التعاقدُ أنّه «فرادنيّ ويحرّكه السّوق وبارد عاطفيًا، فإنّ الأسرة [كانت] إيثاريّة وتحرّكها الأخلاقيّة ودافئة عاطفيًا ووفيّة»[2]. ويشير هذان المنظّران إلىٰ أن قانون الأسرة الحديث، مقارنة مع مجالات قضائيّة أخرىٰ، يُبرز خاصيّات «استثنائيّة» في ناحيتين من المصطلح علىٰ أقلّ تقدير. الأولىٰ، علىٰ الرغم من أنّ قانون الأسرة يزعم أنّه وصفيّ (باعتباره جمْعًا للعادات الشعبيّة)، فإنّه ينطوي علىٰ مزاعم معياريّة حول المعاشرة والزواج والجنسانيّة والتقسيم الجنسيّ للعمل الذي يخصّ مجال الالتزام والمكانة والعاطفة (علىٰ النقيض من مجال الحقوق والإرادة والعقلانيّة). إذ يمؤسس التبنّي العالميّ لقانون الأسرة، كما يحاجج المنظّران، مفهومًا حديثًا للأسرة باعتبارها المتعهّد الوحيد بالحنوّ والاستنساخ البيولوجيّ والتلقين الأخلاقيّ والحميميّة ضدّ العقلانيّة الباردة وحسابات السّوق. وأصبحت الممارسات الأخرىٰ التاريخيّة والثقافيّة للقرابة تُقاس ضدّ هذا المفهوم المعياريّ للأسرة، وصُنِّفت من قبل هذا المفهوم في كثيرٍ من الأحيان. ويُناسب تاريخ ظهور قانون الأسرة في الشّرق الأوسط هذه الجينالوجيا العالميّة بوضوح. فلا هؤلاء الذين يريدون تدعيم الأساس الدينيّ لقانون الأسرة ولا هؤلاء الذين يؤيّدون علْمنته بإمكانهم أن يتحاشوا هذه البنية العالميّة لقانون الأسرة وإملاءاته المعياريّة.

وبمعنًى ثانٍ، إنّ قانون الأسرة استثنائيّ في كونه يُفترَض أن ينبثق من «روح الشعب» وتقاليده، وخصوصيّاته، وتاريخه ويعبّر عنها. وباعتبار أنّه يُفترَض أن يُمثّل «التقليديّ، والقوميّ، والأهلانيّ»، فإنّ قانون الأسرة مختلف عن قانون التعاقد

---

(1) Halley and Rittich, Critical Directions in Comparative Family Law.

(٢) السابق، ٧٥٨.

أو السّوق، الذي يُفهم أنّه «المجال الفعليّ للعالَميّة»[1]. وعلىٰ حدّ تعبير هالي وريتيش، «فإنّه من طبيعة قانون الأسرة أن يصبح هو نفسه في كلّ مكان ومن طبيعته أن يختلفَ من مكان لمكان»[2]. وبالتالي، بينما فرضَ المستعمِرون نماذج القوانين التجاريّة والجنائيّة والإجرائيّة الخاصّة بهم في المُستعمَرات، إلّا أنّه تمّ فهم أنّ قوانين الأسرة التي ابتكروها تنبثقُ من القوانين الدينيّة والعرفيّة للسكّان الأصلانيين[3]. ونظرًا إلىٰ أنّ الدين قد فُهِمَ أنّه يُجسّد «الرّوح الحقّة» للشعب المُستعمَر (تذكّر البناء الاستشراقيّ لـ «الشّرق» باعتباره دينيًّا وروحيًّا من حيث الجوهر)؛ فليس من المستغرب أن قانون الأسرة غدا يؤسَّس في التقاليد الدينيّة للجماعات التي حكمتها القوىٰ الكولونياليّة لما يزيد عن مائة وخمسين عامًا. والجدير بالذكر أنّه مثلما اختُلِق قانون الأسرة من شظايا التقاليد العرفيّة والقضائيّة المختلفة، كذلك كانت أحاديّة وإجماع التقاليد الدينيّة التي افتُرِضَ أنّ قانون الأسرة المصاغ حديثًا يتطابق معها[4]. وهكذا، يترتّب علىٰ ذلك أنّ المدافعين عن قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين يعتبرون أنّه يمثّل جوهر التقليد الدينيّ نفسه.

وتشيرُ حقيقة أنّ قانون الأسرة وقانون الأحوال الشخصيّة يُستعملان بالتبادل في اللغة القانونيّة الشّرق أوسطيّة إلىٰ جينالوجيا أخرىٰ مهمّة. ففي العصور الوسطىٰ، كانت «الأحوال الشخصيّة» تشيرُ إلىٰ «قابليّةِ الشّخص وظرفِه» اللذين يُحدّدهما انتماء

---

(١) السابق، ٧٥٤.

(٢) السابق، ٧٧١.

(٣) والحال أنّه تمّ اعتماد البراديغم نفسه، في مناطق الشرق الأوسط التي ليست تحت الحكم الكولونياليّ، وإن يكن باختلافات محليّة، رغم الإصلاحات الإداريّة التي اتُّخذت لتحديث الأنظمة القانونيّة المحليّة. ولم تكن هذه الإصلاحات مجرّد إصلاحات إجرائيّة وإنّما هي جوهريّة في كونها حوّلت مؤسّسات القرابة وممارساتها. حول هذه النّقطة، انظر:

Cuno, Ambiguous Modernization.

(٤) تقدّم المؤرّخة القانونيّة فيلومينا تسوكلا (Philomena Tsoukala) النموذج الأكثر بروزًا علىٰ ذلك بإيضاح أنّ اليونان عندما أصبحت دولة قوميّة (منفصلة عن الإمبراطوريّة العثمانيّة في عام ١٨٣٢)، فقد اختُرِع قانون أسرة موحّد، جُرّد من نسق كبير من الممارسات والتشريعات، زعمت الكنيسةُ الأرثوذكسيّة اليونانيّة بأنّه يمثّل جوهر هويّتها ومعتقدها. Tsoukala, Marrying Family Law to the Nation.

المرء لقبيلة أو جماعة أو أمّة[١]. وفي القرن الثامن عشر، أصبح قانون الأحوال الشخصيّة موصولًا بالفرد، وترحّل معه إلىٰ ما وراء مكان إقامته. وقد عُورِض «القانون المحليّ»، الذي كان مُلزمًا إقليميًّا ومُطبّقًا علىٰ كلّ الأشخاص الذين يقيمون في نطاقات السّلطة التشريعيّة[٢]. وهذه الثنائيّة القانونيّة «عكست عمليًّا فكرتين متنافستين مهيمنتين للنّظام الدوليّ القائم آنذاك -تقسيم العالَم إلىٰ شعوب، وتقسيم العالَم إلىٰ أقاليم»[٣]. ولأنّ الاختلاف الدينيّ كان الجانب الأكثر بروزًا للتنظيم السياسيّ للإمبراطوريّة العثمانيّة؛ فقد تعلّق قانون الأحوال الشخصيّة بالانتماء الطائفيّ للمرء، وهي سمة من سمات نظام التعدّديّة القانونيّة الذي اتّبعته الإمبراطوريّة العثمانيّة. وقد أُبطِلَ، ببطءٍ، قانون الأحوال الشخصيّة الذي ترحّل مع الفرد، وذلك مع الصعود العالميّ للدّولة القوميّة المحدّدة إقليميًّا، مما أفسحَ المجال لنظام القوانين الوطنيّة التي تطبّق علىٰ هؤلاء الذين يقيمون ضمن حدود الدّولة[٤]. وتوصّف جوديث سوركيس (Judith Surkis) هذا التحوّل بجدارة، فتقول: «مع توحيد التشريع المدنيّ للمواطنين كافّة، أصبحت السّمة القانونيّة سِمةً ووظيفة لجنسيّة المواطن، بدلًا من الدّين أو الموْطِن»[٥].

يُمثّل استمرار نظام قانون الأحوال الشخصيّة تمامًا في مصر القرن العشرين استثناءً لهذه الجينالوجيا العالميّة، وهو الاستثناء الذي أذِنتْ به القوىٰ الكولونياليّة التي عَفت المقيمين والزوّار الأوروبيين من أن يكونوا خاضعين للقانون المحليّ المصريّ. ومن ثَمَّ، في الوقت الذي حلّ فيه الأوروبيّون نظام قانون الأحوال الشخصيّة (باعتبار أنّه

(1) Mills, The Private History of International Law.

(٢) يُشير ميلس إلىٰ أنّ «الوضع المختلط» كان تصنيفًا ثالثًا تمّ إحداثه لتسوية مشكلة المطالب المتعدّدة لأنظمة قانونيّة أجنبيّة وإقليميّة لم تدخل ضمن القانون الشخصيّ أو المحلّي. انظر: المرجع السابق. وعندما أُنشئت المحاكمُ المختلطة في مصر في عام ١٨٧٦ لتحليل القوانين التي تعلّقت بالأوروبيين لا غيرهم، فإنّها أُقيمت علىٰ هذا التصنيف الثالث لـ «الوضع المختلط».

(٣) السابق، ١٢.

(٤) غير أنّ الجانب اللاإقليميّ من قانون الأحوال الشخصيّة لا يزال يؤدي دوره في شكل القانون الدّوليّ الخاصّ رغم أنّ الدّولة القوميّة هي الوحدة المفاهيميّة السائدة لهذا العالَم القانونيّ.

(5) Surkis, Code Switching.

ترحّل مع الشخص فيما وراء موطنه) في بلدانهم، فإنّهم أصرّوا علىٰ قابليّة تطبيقه في المُستعمَرات والمحميّات التي حكموها. وقد وسّعوا، حال القيام بذلك، واعتمدوا علىٰ الامتيازات الخاصّة التي منحها العثمانيّون للأوروبيين في شكل امتيازات أجنبيّة (منذ القرن السابع عشر)[١]. وبالتالي، كان الأوروبيون المقيمون في الشرق الأوسط قادرين علىٰ إحكام قانونهم الخاصّ في الأمور المتعلّقة بالمسائل المدنيّة والجنائيّة والأسريّة. ففي مصر، علىٰ سبيل المثال، أبقىٰ البريطانيّون والفرنسيّون علىٰ محاكمهم القنصليّة الخاصّة التي كانت لها ولاية قضائيّة جنائيّة عليهم. وحتىٰ بعد إنشاء المحاكم المُختلطة في عام ١٨٧٦، بهدف توحيد تنظيم الشئون التجاريّة والمدنيّة[٢]، فإنّ الإشكالات المتعلّقة بمكانة الأفراد وقابليتهم، وبالعلاقات الزوجيّة، والميراث، والوصاية -المتعلّقة كلّها بـ«القانون الشخصيّ» بالمعنىٰ الكلاسيكيّ للمصطلح- عُومِلتْ بطريقة مختلفة عن الموضوعات الأصلانيّة والأجنبيّة[٣]. وما كان إلّا في عام ١٩٣٧ مع توقيع اتفاقيّة مونترو حيث أُلغيت الامتيازات القانونيّة الخارجيّة الممنوحة للأجانب بصورة نهائيّة (انظر الفصل الأول).

ينتمي خليطُ قوانين الأسرة الموجودة اليوم في الشرق الأوسط إلىٰ هذه التحوّلات التي حدثت في معنىٰ قانون الأحوال الشخصيّة ونطاقه. ففي أوروبّا الغربيّة، تطلّب

---

(١) انظر:

Berger, Conflicts Law and Public Policy.

(٢) لقد أُنشئت هذه المحاكم في الأصل لحماية الاستثمارات والقروض الأوروبيّة. وكان نزاع القاضي الإيطاليّ مانسيني (Mancini) لمبدأ القوانين حاسمًا في تطوير المحاكم المختلطة المصريّة. انظر: Berger, Conflicts Law and Public Policy, 559. لقد كان مانسيني مدافعًا قويًّا عن مبدأ قانون الأحوال الشخصيّة. وحاجج بأنّ الأجانب يجب أن يكون لهم قانون خاصّ في الأراضي الأجنبيّة، ما لم تنتهك النّظام العام وسيادة الدّولة التي يقيمون فيها.

Shreve and Buxbaum, A Conflicts of Law Anthology, 23-24. On Mixed Courts in Egypt, see Brown, The Rule of Law in the Arab World, 26-29.

(٣) لا يزال الطابع الخارج إقليميّ لقانون الأحوال الشخصيّة سائدًا في أجزاء من الشرق الأوسط. مثلًا، عندما يُعقَد الزواج في ظلّ قانون أسرة لدولةٍ أخرىٰ، فإنّ لبنان تفصل فيه بما يتوافق مع هذا القانون، حتىٰ عندما يكون الزّوجان مواطنين لبنانيين.

توطيد الدّولة القوميّة انحلالًا للاستقلاليّة المِليّة للأقليّات الدينيّة لِقاء المساواة السياسيّة والمدنيّة -وقد تمثّل أكثرها شهرةً في اليهود الذين توجّب عليهم أن يتخلّوا عن الشريعة التلموديّة[1]. ومع التراجع في سلطة القانون الكنسيّ في أوروبّا الغربيّة خلال مئة وخمسين عامًا ونظرًا للتباين الإقليميّ المُعتَبر؛ أصبحَ يُنظَر إلىٰ الزواج باعتباره تعاقديًا وتنظّمه القوانين المدنيّة العلمانيّة التي تُطبّق بشكل موحّد علىٰ الذوات الأوروبيّة[2]. في المقابل، بينما قُلّصَت الاستقلاليّة المِليّة للجماعات الدينيّة بشكلٍ جذريّ مع توطيد الدّولة الحديثة في الشرق الأوسط، فقد سُمِحَ للطوائف الدينيّة المُعترف بها من قبل الدّولة أن تحتفظ علىٰ قدرٍ من السيطرة القضائيّة علىٰ ما أصبح يُدعىٰ «قانون الأسرة». وكما أشرتُ في الفصل الأوّل، في حالات كثيرة حيث لم تحظَ مجموعة دينيّة ما بمكانة قانونيّة رسميّة في ظلّ الحكم العثمانيّ، فإنّ القوىٰ الكولونياليّة عندما منحتها الاعترافَ إنّما فعلوا ذلك عن طريق خلْق قانون أسرة مرتكز إلىٰ الدين فريد من نوعه للمجموعة (كما كان الحال مع الدروز والإسماعيليين والعلويين في سوريّة)[3]. وكان هذا الابتكار متّسقًا مع المنطق الذي تتبّعه هالي وريتيش في أنّ قانون الأسرة الحديث في نظر القضاة القانونيين الأوروبيين كان من المفترض أن يعكس الرّوح الحقّة للشعب وتقاليده. وإنّ واحدًا من الآثار طويلة الأمد لهذا الابتكار هو أنّ الهويّة الدينيّة أصبحت تُستشرَ في مجال قانون الأسرة، ممّا يربط مسائل الطائفة والجنوسة والجنسانيّة بطرقٍ يبدو أنّها بدائيّة لكنّها حديثة وطارئة ومرحليّة في واقع الأمر.

---

(١) حول تحولات قانون الأسرة في أوروبّا، انظر:

Bonfield, Developments in European Family Law.

(٢) أُسّس الزواج المدنيّ في إنجلترا عام ١٨٣٧، وأصبح هو المعيار في ألمانيا عام ١٨٧٥. أمّا في فرنسا، رغم تبنّي قانون مدنيّ للزواج في ١٧٩١، فإن التحريم الكاثوليكيّ للطلاق أُعيد تأسيسه في ١٨١٥ وظل علىٰ حاله سبعين سنة أخرىٰ.

Bonfield, Developments in European Family Law.

(3) White, *The Emergence of Minorities in the Middle East.*

وانظر مناقشتي لهذه النقطة في الفصل الثاني.

في حين أنّ مصر لديها ما لا يقلّ عن خمسة عشر قانونَ أسرة مرتكزًا إلىٰ الدين (قانون للمسلمين، واثنان لليهود، واثنا عشر لمختلف الطوائف المسيحيّة)، فالحال أنّ قانون الأسرة القبطيّ هو الأكثر أهميّةً في تحديد السياسة المصريّة البين دينيّة. وإنّ قانون الأحوال الشخصيّة القبطيّ هو، بقدرٍ ما، نتاجٌ للجينالوجيا التي قدّمتها أعلاه كنظيره الإسلاميّ في مصر. وباتّباع هذا المسار، فقد مأسسَ قانون الأسرة القبطيّ أيضًا المفهومَ الحديث للأسرة باعتبارها وحدة سوسيو-سياسيّة ضروريّة لإعادة إنتاج الحياة القوميّة والطائفيّة. أضِفْ إلىٰ ذلك أنّ اختزال السّلطة الدينيّة في مجال الأحوال الشخصيّة قد استثمرَ الهويّة الدينيّة القبطيّة في قانون الأسرة بدرجةٍ غير مسبوقة تاريخيًا. وبالرغم من تلك التشابهات، يحمل قانون الأسرة القبطيّ أعباءً إضافيّة، باعتباره قانون الأقليّة الكبرىٰ في مصر. وخلافًا لقانون الأسرة الإسلاميّ الذي يُمثّل الهويّة القوميّة الأكثرويّة، فإن قانون الأسرة القبطيّ استثنائيّ في المعايير والأعراف المختلفة التي يجسّدها، وفي خضوعه للسيادة المِليّة -المتجّسدة بصورة أكثر فعاليّة في الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة. يَجرّ هذا التدبير المشاريع القوميّة والمِليّة في اتجاهين متعاكسين، مع قانون الأسرة القبطيّ الذي يُنظَر إليه باعتباره خصوصويًا (particularistic) وقانون الأسرة الإسلاميّ الذي يُنظَر إليه باعتباره وطنيًا(*). وفي حين أنّ هذا التوتّر أكثر جلاء في دولٍ مثل مصر التي لديها أنظمة لقانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين، فهو أيضًا متأصّل في أيديولوجيا الدّولة القوميّة نفسها لدرجة أنّ هويّة الأقليّة، بحكم اختلافها الدينيّ والثقافيّ أو الإثنيّ عن الثقافة الأكثرويّة، تُمثّل انحرافًا عن المعايير الأكثرويّة. وتضخّم محاولات مجموعة الأقليّة في الحفاظ علىٰ مؤسّساتها المليّة خطّ الكسر هذا، وغالبًا ما تثير التهمة بأنّ الأقليّة تنزع إلىٰ أن تكون بمثابة «دولة داخل الدّولة». وسواء وُجّهت ضدّ الأمريكيين الأصلانيين في الولايات المتحدة، أو ضد المسلمين في الهند وفرنسا وبريطانيا، أو ضدّ الأكراد في تركيا، فإنّ

(*) تقصد محمود هنا أنّ قانون الأسرة الإسلاميّ يُنظر إليه كقانون عامّ في دولة كمصر، كما ستوضّح باستفاضة في الفصل الرابع، ومن ثمّ فهو قانون وطنيّ تقرّه الدّولة كمبدأ عامّ. أمّا قانون الأسرة القبطيّ، فهو يختصّ بالمسيحيّة وخاصّ بها. [المترجم]

هذه التهمة تشخيصيّة للموقف المتداعي الذي تحتلّه الأقليّات في الدّول القوميّة الحديثة. ويمثّل الصراع السياسيّ حول قانون الأسرة القبطيّ في مصر ما بعد الكولونياليّة تعبيرًا فريدًا لهذه المشكلة البنيويّة.

إنّ قانون الأسرة القبطيّ مختلف أيضًا في كونه يُنظر إليه باعتباره المجال الأوحد للاستقلاليّة القضائيّة المِليّة. وفي مصر، حيث تُشبع خطابات الأكثريّة المسلمة ورموزها الدولة القوميّة وروحها العموميّة، يَشعرُ المسيحيّون الأقباط بأنّه إنْ لم يسيطروا علىٰ قانون الأسرة، فإنّ استيعابهم للمعايير الإسلاميّة سيكون كليًّا. وهذا الشعور فيما بين المسيحيين الأقباط إنّما تُغذّيه حقيقة أنّ قانون الأسرة الإسلاميّ، في مصر، ينطبق علىٰ الزواج البين طائفيّ بين المسحيين، وتُخضَع قضايا الميراث والعهدة لمراسيمه. وعلىٰ إثر ذلك، أصبحَ قانون الأحوال الشخصيّة القبطيّ، بالنسبة إلىٰ رجال الدين الأقباط والعلمانيين علىٰ حدّ سواء، يُمثّل جوهر التقليد الدينيّ ولبّه وقابليّته علىٰ البقاء في الحاضر. يتناقض هذا الموقف مع الماضي؛ فعلىٰ سبيل المثال، علىٰ مدار الحقبة العثمانيّة، استفادَ الأقباط من المحاكم الشرعيّة لتجنّب القوانين الأكثر تقييدًا للكنيسة علىٰ نطاق واسع[١]. وبينما سَعت السّلطات الإكليريكيّة إلىٰ بتر مثل هذه الممارسات، فقد أصبحت الكنيسة القبطيّة أكثر عدوانيّةً بكثير في مراقبتها في الحقبة الحديثة[٢].

كما إنّه يُنظَر إلىٰ أيّ جهد من جانب الدّولة لإصلاح قانون الأسرة القبطيّ باعتباره تدخّلًا في حقّ الأقليّة بأن تمتلك شئونها الكنسيّة وأن تمارس حقّها المكفول دستوريًّا

(١) يوضّح عفيفي أنّ كثيرًا من الأسر المسيحيّة القبطيّة البارزة، في ظلّ الحكم العثمانيّ، اختارت عقود الزّواج الإسلاميّة؛ نظرًا لأنّها تسمح لها بمرونة أكبر (من حيث الطلاق والزّواج الثاني) ممّا تسمح به العقود المسيحيّة. Afifi, Reflections on the Personal Laws والحال أنّ المسيحيين واليهود كانوا لا يزالون يستعملون المحاكم الشرعيّة حتىٰ منتصف الثلاثينيّات، رغم وجود محاكم مسيحيّة في ذلك الوقت. انظر:

Kholoussy, Interfaith Unions and Non-Muslim Wives. See also Shaham, Shopping for Legal Forums.

(2) Shaham, Communal Identity, Political Islam, and Family Law.

لتولّي قانون الأسرة الخاصّ بها (ويُقولَب الآن بصورة متزايدة باعتباره قضيّة حريّة دينيّة). وعلىٰ الرّغم من أنّ العلماء والمجموعات الإسلاميّة قد عارضوا إصلاح قانون الأسرة الإسلاميّ، فقد نُفِّذَ عبر سلسلة من المراسيم التنفيذيّة والقوانين التشريعيّة في مصر ما بعد الكولونياليّة (في ١٩٧٨، و١٩٨٥، و٢٠٠٠، و٢٠٠٤)[١]. وفي المقابل، تزايدت مقاومة الكنيسة القبطيّة للإصلاحات المخولة من قبل الدّولة لقانون الأسرة القبطيّ بشكلٍ مطّرد منذ عام ١٩٥٥، عندما حُلَّت المحاكم المليّة لإنشاء نظام قضائيّ وطنيّ شملَ أحكامًا متعلّقة بإباحة الطلاق والزواج الثاني[٢]. وقد وصلت هذه المقاومة إلىٰ ذروة جديدة عندما حرّم البابا شنودة الثالث، بعد اعتلائه كرسي البابويّة بفترة وجيزة، علىٰ الأقباط الطلاق والزواج الثاني إلّا تحت ظروف الزنا والتحوّل الدينيّ، وهو المرسوم الذي قذفَ الجماعة القبطيّة في أتون من الفوضىٰ[٣].

وعلىٰ الرّغم من أنّ البابا شنودة أسّسَ تحريمه علىٰ مراسيم الكتاب المقدّس (مرقس ١٠:١١ و١٢، ومتّىٰ ١٩:٣-٩)، كما يشير المؤرّخ تامر الليثيّ (Tamer el-Leithy)، فإنّ هذا التأويل جديد تمامًا في تاريخ الشريعة القبطيّة. فبين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، جوّزت الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة الطلاق والزواج ثانيةً للأقباط في

---

(١) حول صعوبات إصلاح قانون الأسرة في الحقبة الحديثة، انظر:

Abu Odeh, Mod- ernizing Muslim Family Law.

(٢) ترأست الكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة المحاكمَ المسيحيّة حتىٰ ١٨٨٣، وغدت هذه السّلطة عند هذه المرحلة يتمّ استثمارها في المجلس المليّ. وفي عام ١٩٥٥، وحّدت الحكومة المصريّة محاكم قانون الأسرة الدينيّة المنفصلة بموجب نظام وطنيّ واحد أصبح فيه القضاة المعيّنون من قبل الدّولة والمتمرسون علمانيًّا يطبّقون قوانين الأسرة المتناسبة مع الانتماء الدينيّ للمتقاضين. اللافت للنظر أنّ الحكومة المصريّة، ردًّا علىٰ الاحتجاجات المسيحيّة ضدّ توحيد الهيئات القضائيّة عام ١٩٥٥، منحت رجال الدين المسيحيين حقّ تقييد رخص الزواج وإصدارها للزوجين من الطائفة نفسها. حول هذا التاريخ، انظر:

Sezgin, *Human Rights*, 119-26, 134.

(٣) المرسوم البابويّ رقم ٧، الصادر عن المجمع المقدّس في ١٨ نوفمبر ١٩٧١. انظر:

Bernard- Maugiron, Divorce and Remarriage of Orthodox Copts in Egypt، وكمال، طلاق الأقباط، ١٤

ظلّ تشكيلة من الملابسات[1]. وقد تمّ ذلك جزئيًّا لردع الرّجال المسيحيين عن الاستفادة من القوانين الإسلاميّة للطلاق، والزواج ثانيةً، وأن يتخذوا زوجات ومحظيّات عدّة، وجزئيًّا أيضًا لزيادة سلطة الكنيسة علىٰ الأقباط العلمانيين. ولم توسّع الخلاصة الكاملة الأولىٰ للقوانين الزوجيّة القبطيّة المدوّنة في بواكير القرن الثالث عشر الأساس للطلاق فحسب، وإنّما سمحت أيضًا للمسيحيين الذين قد طلّقوا وتزوّجوا ثانيةً بأن يشاركوا في حياة الكنيسة، خشيةً من أن «[يدفعهم] نبذُهم للتحوّل إلىٰ الإسلام»[2]. وفي منتصف القرن الثالث عشر، قام البطريرك كيرلس الثالث (١٢٣٥-٤٣) بوضع الخلاصة الأكثر نفوذًا للقانون القبطيّ، أي **المجموع الصفويّ** (١٢٣٨)، الذي كتبه الصفيّ بن العسّال، وهو شخصيّة رائدة في الإحياء القبطيّ في القرن الثالث عشر. وقد اعتمدَ هذا الكتاب علىٰ تشكيلة من المصادر القانونيّة والمناهج التأويليّة وأشكال من المنطق الدينيّ مستمدّة من التقاليد الإسلاميّة والرّومانيّة والبيزنطيّة. ومثله مثلَ سابقه، فقد جدّدَ التحريم الكنسيّ القديم للطلاق، سامحًا به تحت ثمانية وعشرين ظرفًا مختلفًا[3]. وأصبح **المجموع الصفويّ** الأساسَ لمجموعة قوانين البابا كيرلس الثالث، التي بقيت المصدر الأكثر تأثيرًا للقانون القبطيّ تمامًا حتىٰ الشطر الأخير من القرن التاسع عشر، عندما شقّت افتراضاته المركزيّة طريقها إلىٰ مجموعة قوانين الأحوال الشخصيّة منذ عام ١٨٩٦ المعروفة باسم **الخُلاصة القانونيّة في الأحوال الشخصيّة لكنيسة الأقباط الأرثوذكسيّين**، بتكليف من البطريرك كيرلس السادس[4]. وعندما وضعَ المجلس المليّ قانونَ أسرة قبطيًّا جديدًا في عام ١٩٣٨، فقد سُمح للأقباط لأوّل مرة بأنْ يطلّقوا ويتزوّجوا ثانية في ظلّ عددٍ من الظروف

(1) El-Leithy, *Coptic Culture and Conversion*.

(٢) السابق، ٤٢٦.

(٣) يلاحظ الليثيّ أن ابن العسال لم يستعمل المصطلح العربيّ «طلاق»، حيث إنّه يرتبط بالشريعة الإسلاميّة، وإنّما استعمل بدلًا من ذلك كلماتٍ مثل: فسخ، وانحلال، وفراق. كان الطلاقُ في الشريعة الإسلاميّة امتيازًا للذكر، في حين أنّه في الشريعة القبطيّة، في ظلّ ظروف معيّنة، يُمكن أن ينحلّ بغض النّظر عن أيّ من الزوجين أراده. انظر: المرجع السابق، ٤٢٨.

(4) Shaham, Communal Identity, Political Islam, and Family Law.

والملابسات[١]. وقد اعتمدت الدّولة المصريّة قانون ١٩٣٨ رسميًّا في عام ١٩٥٥، عندما حُلّت المحاكم المليّة لإنشاء نظام قضائيّ قوميّ موحَّد[٢]. وعلىٰ الرّغم من أنّ الكنيسة القبطيّة والمجمع المقدّس عارضا قانون ١٩٣٨، فإنّ شئون الأسرة القبطيّة فُصِلَ فيها بما يتوافق مع اشتراطاتها حتىٰ عام ١٩٧٣، حينما أعلن البابا شنودة بشكلٍ قاطع بأنّه في حين أنّ القانون «مُلزم من منظور مدنيّ، [فإنّه] من غير المُلزم للكنيسة بأن تُجيز الطلاق والزواج الثاني»[٣]. وندّد شنودة بقانون ١٩٣٨ باعتباره بدعة مهرطقة «كتبها القادة العلمانيّون الأقباط الأرثوذكسيّون الذين اختلقوا أسسًا حديثة لفسخ الزواج، سعيًا منهم لإرضاء رغبتهم وشهوتهم الدنيويّة»[٤].

لم ينفّر مرسوم البابا شنودة السيادة الكنسيّة ضدّ سيادة الدّولة فحسب، وإنّما خلقَ أيضًا أزمة لآلاف المسيحيين الذين قد طلّقوا بموجب قانون ١٩٣٨ ولكن لم يعد بإمكانهم الحصول علىٰ رخصة للزواج الثاني من المجلس الكنسيّ لشئون الأسرة[٥]. وقد انتقدت شرائح كثيرة من الجماعة القبطيّة، قاطعين مع بروتوكولات التضامن الملّيّ، مرسوم شنودة باعتباره كارثيًّا علىٰ الأقباط. وتوصّف كريمة كمال، التي كنتُ قد استشهدتُ بها في مقدّمة هذا الفصل، التحريمَ بوصفه دعوةً فعليّة للأقباط بالإقلاع عن دينهم أو ارتكاب الزّنا للخروج من الأوضاع الزوجيّة التعيسة. وقد عارض حتىٰ بعض الكهنة الأقباط الأوامر البابويّة لإدارة زواج المسيحيين الأقباط الذين قد تحصّلوا علىٰ الطلاق من المحاكم الوطنيّة بما يتوافق مع قانون الدّولة[٦]. كما إنّ

(١) موجودة هذه الشروط في المصدر السابق، ٤١٧-٤١٨.

(٢)

(3) Shaham, Communal Identity, Political Islam, and Family Law, 413.

(٤) السابق، ٤١٥.

(٥) تُشير تقديرات إلىٰ أنّ عدد المطلّقات القبطيّات اللواتي تأثرن بقرار البابا يتراوح بين ٧٠٠٠٠ إلىٰ ١٦٠٠٠٠. انظر مثلًا: سليمان، قوانين الأحوال الشخصيّة للمسيحيين؛ وكمال، طلاق الأقباط. وللاطلاع علىٰ تقرير صحفيّ، انظر: «الزواج الثاني للأقباط: أزمة تحتاج إلىٰ حلّ»، http://www.masress.com/elfagr148343/.

(٦) أسامة، مصير الأقباط في مصر، ٤٠٣-٤٠٤، و٤٠٧-٤٠٩.

التحريم البابويّ أطلقَ العنان لصنوف من السوق السوداء، حيث بدأ القساوسة المحليّون بفرض رسوم لتقديم تراخيص الزواج التي قد تقبل بها محاكم قانون الأسرة بما يتوافق مع التشريع الوطنيّ. وبالأخير، وصلت الأمور إلىٰ ذروتها في عام ٢٠٠٢، عندما رفع رجلٌ قبطيّ دعوىٰ قضائيّة ضدّ البابا شنودة في المحكمة الإداريّة الابتدائيّة[١]. فقد اعترضَ علىٰ رفض الكنيسة بمنحه رخصة للزواج مرّة ثانية وذلك علىٰ أساس الحقوق الممنوحة له بموجب قانون ١٩٣٨[٢]. وقد حكمت المحكمة لصالح المدّعي في عام ٢٠٠٦، لكنّ شنودة رفض الالتزام بحكم المحكمة، قائلًا: «نحن ملزمون بتعاليم الكتاب المقدّس وحسب. ولا يمكننا أن نمضي ضدّ ضميرنا ونُذعن لحكم المحكمة الذي هو حكم مدنيّ وليس [حكمًا] كنسيًّا»[٣].

وقد استأنفتِ الكنيسةُ قرارَ المحكمة الابتدائيّة في المحكمة الإداريّة العُليا (SAC) باستخدام حجّتين رئيستين: (١) بأنّ محاكم قانون الأسرة يعوزها الاختصاص القضائيّ لمراجعة الطلبات القبطيّة للزواج ثانيةً؛ لأنّ الزواج في المسيحيّة الأرثوذكسيّة القبطيّة لا هو «شأن مدنيّ ولا إداريّ، وإنّما محض شأنٍ دينيّ». (٢) بأنّ تحريم الكنيسة للطلاق (وبالتالي للزواج الثاني) يشكّل جوهر المسيحيّة[٤]. إنّ هذا

---

(١) في المحاكم الإداريّة، بمقدور المواطنين أن يطعنوا في أعمال السّلطة التنفيذيّة، أو بيروقراطيّة الدّولة، أو الهيئات العامّة علىٰ أساس أنّها يناقض بعضها بعضًا أو تنتهك الدستور. وفي حين أنّ المحاكم الإداريّة الابتدائيّة تتعامل مع نزاعات الحالة الأولىٰ، فإنّ المحكمة الإداريّة العليا تفحص الدعاوىٰ ضدّ قرارات المحاكم الابتدائيّة.

(٢) قدّم عددٌ من الأقباط قضايا مماثلة ضدّ الكنيسة، وأكثرها شهرة هي قضيّة زوج الممثّلة المصريّة هالة صدقي. حيث إنّ صدقي قد تحوّلت إلىٰ المسيحيّة الأرثوذكسيّة السوريّة حتىٰ تستطيع الطلاق من زوجها، مما سمحَ لها باستعمال بند الخلع في قانون الأسرة الإسلاميّ الذي يجيز للزوجات أن يطلقن دون موافقة أزواجهن. وقد قدّم زوج صدقي دعوىٰ قضائيّة ضدّ الكنيسة القبطيّة بسبب رفضها منحه رخصة للزواج الثاني، وكسبها في فبراير ٢٠٠٧.

Bernard- Maugiron, Divorce and Remarriage of Orthodox Copts.

(3) Shaham, Communal Identity, Political Islam, and Family Law, 419.

(٤) في الاستئناف الذي قدّمته إلىٰ المحكمة الإداريّة العليا في مايو ٢٠٠٦، حاججت الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة بأنّ «التعهّد بالحصول علىٰ إذن زواج هو ركيزة أساسيّة للمعتقد المسيحيّ الذي لا يخضع إلىٰ تأويلٍ أو تبديل. وهي مسألة قطعيّة الثبوت ويشكّل الطعن فيها انتهاكًا لجوهر المعتقد المسيحيّ».

Bernard-Maugiron, Divorce and Remarriage of Orthodox Copts, 367.

الاستئناف مُفسّر للسمتيْن الأساسيّتين لنظام قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين في ظلّ العلمانويّة الحديثة التي ناقشتها سابقًا. ولاحظ أنّ موقف الكنيسة يُضاعف الفارق العلمانيّ بين السلطات القضائيّة الدينيّة والمدنيّة، الأمر الذي يُفاقم التوتّر بين الكنيسة وسيادة الدّولة. علاوة علىٰ ذلك، تقدّم حجّةُ الكنيسة، بلاغيًّا، تنظيم العلاقات الزوجيّة، وبالتالي التحريمَ البابويّ للطلاق باعتبارهما أمرًا متساويًا في الجوهر مع العقيدة المسيحيّة. فكما يقول نبيل جبريل، الممثّل القانونيّ للكنيسة: «هل يمكن للمحكمة أن تُلزمَ الإمام الأكبر للأزهر بأن يجعل الصلوات ستًّا في اليوم والليلة بدلًا من كونها خمسًا؟ ولماذا تتدخّل المحكمة في الطقوس الدينيّة للأقباط التي تنبثق من الكتاب المقدّس؟»[(١)]. بإنشاء هذه المماثلة، يرفع جبريل، بفعاليّة، ما كان ممارسة متغيّرة تاريخيّة إلىٰ كونها مرسومًا كتابيًّا وعقائديًّا لا يمكن المساس به. وكما أسردُ أعلاه، لم تكن الكنيسة القبطيّة قد سمحت للأقباط بأن يطلّقوا ويتزوّجوا ثانيةً في ظلّ مجموعة من الشّروط في الحقبة ما قبل الحديثة فحسب، وإنّما لم يُقدَّم هذا الإشكال بتاتًا باعتباره لبَّ العقيدة المسيحيّة وجوهرها. ويُظهِر صعود هذا الإشكال إلىٰ هذه المكانة غير المسبوقة تاريخيًّا، كما أشير، أنّه عن طريق خصخصة الشئون الدينيّة والأسريّة، فلم تمنحهم العلمانويّة السياسيّة حماية الدّولة ببساطة (كما يُعتقَد في كثيرٍ من الأحيان). فعلىٰ العكس من ذلك، تُحوّل الحوكمةُ الحديثة علاقاتِ الدين والقرابة من الداخل؛ إذ تضخّم من مراسيم عقائديّة بعينها وتهمل أخرىٰ، وتُبرز الأبعاد الفقهيّة للدّين علىٰ هموم أخلاقيّة وإيتيقيّة أخرىٰ[(٢)].

وقد رفضت المحكمة الإداريّة العليا، في حكمها الصادر في مارس عام ٢٠٠٨،

(1) Mary Abdelmassih, Coptic Church Protests Court Ruling on Marriage License, *Assyrian Inter- national News Agency*, May 30, 2010, www.aina.org/news/2010053016089.htm.

التهجئة التي أستعملها لـ «نبيل جبريل» (Nabil Jibril) في النصّ تُستعمل بصورة شائعة في الصحافة المصريّة، لكنّها تختلف عن التهجئة التي يستعملها عبد المسيح في هذه المقالة.

(٢) هذا الموقف ليس جديدًا من نوعه علىٰ المسيحيّة القبطيّة. فالمعارضة الإنجيليّة للمثليّة الجنسيّة غدت تُقولَب باعتبارها بولسيًّا [نسبة إلىٰ بولس -م] جوهريًّا ويحاكي المنطقَ ذاته الذي أتتبّعه ههنا. حول هذه النقطة، انظر:

Warner, Sex and Secularity.

استئناف البابا شنودة. واعترفت المحكمة بأنّه علىٰ الرّغم من أنّ الأمر كان ضمن اختصاص الرئيس الدينيّ بأن يصدر تراخيص للزواج، فقد وجد نفسه مُجبرًا علىٰ أن يتوافق مع قوانين الأحوال الشخصيّة القبطيّة الأرثوذكسيّة المتبنّاة من قبل مجلس الجماعة القبطيّة في عام ١٩٣٨. وكما حاججت المحكمة الإداريّة العليا، فقد كان من واجب القضاء أن «يكفل الاحترام لأهداف القانون وغاياته وأن يصل إلىٰ توازن بين القرارات المتعلّقة بالمسائل الدينيّة وحقوق المواطنين التي يمنحها الدستور»[(١)]. ونظرًا إلىٰ أنّ الزواج وتكوين أسرة هو أمر مكفول ومنصوص عليه دستوريًّا في قانون ١٩٣٨؛ فقد حاججت المحكمة بأنّها مُلزمة بأن تحافظ علىٰ القانون. وقد رفضَ البابا شنودة الالتزام بقرار المحكمة، مصرًّا علىٰ أنّ الدولة ليس لها حقّ التدخّل في هذا الإشكال؛ لأنّ الزواج مسألة من مسائل العقيدة المسيحيّة التي كانت الكنيسة هي وحدها ذات السيادة عليها. انتبه إلىٰ أنّ الكنيسة والدّولة المصريّة، في هذه المبادلة، يُقرّان بأنّ الأسرة هي الوحدة الجوهريّة لإعادة الإنتاج الاجتماعيّ والملّيّ. حيث يكمن خلافهم في الاختصاص الملائم للسّلطة المدنيّة في مقابل السّلطة الدينيّة، جاعلًا سلطة الدّولة في مقابل سلطة الكنيسة.

وفازت الكنيسة، بعد ثلاثة أشهر من قرار المحكمة، بنصرٍ مظّفر عن طريق الحصول علىٰ موافقة الحكومة بتعديل قانون الأسرة القبطيّ بما يتوافق مع المرسوم البابويّ[(٢)]. ورغم المعارضة التي لاقاها الأمر من شريحة واسعة من الأقباط، فقد وظّفت الكنيسة نفوذها السياسيّ مع المجلس الملّيّ القبطيّ وحكومة مبارك لأنْ تُغيّر تنظيم الأحوال الشخصيّة للأقباط المسيحيين الأرثوذكسيين دون مناقشة وافية في

(1) Bernard-Maugiron, Divorce and Remarriage of Orthodox Copts, 36.

(٢) للاطلاع علىٰ رصد لهذا التعديل، انظر:

Bernard-Maugiron, Divorce and Remarriage of Or- thodox Copts, 369-73.

وعلىٰ الرّغم من هذا التعديل، لا يزال آلاف من الأقباط الذين طلقوا بموجب قانون ١٩٣٨ يطعنون في المحاكم لرفض الكنيسة منحهم أذونات للزواج الثاني. انظر:

Bishoy Ramzi, Copts and Second Marriage: Religious or Legislative Conflict?, *Cairo Post*, April 2, 2014, http://thecairopost.com/news/104884/insideegypt/copts-and-second-marriage-legislative-or -religious-conflict.

مجلس الشعب. وكان ذلك إنجازًا مدهشًا، وتعبيرًا قويًّا عن تطوّرين متميّزين في التاريخ المصريّ: (١) تحالف الكنيسة والدّولة القائم منذ إدارة عبد الناصر الذي يَسمح للكنيسة القبطيّة بأن تتجنّب النّقاد الأقباط لسياستها. (٢) محاولة استقطاب الكنيسة للمجلس المليّ القبطيّ، الذي اشتُهرَ ذات مرّة لمعارضته الشجاعة للتحريم الكنسيّ للطلاق والزّواج الثاني، وذلك عن طريق دمج المجلس في البنية الإكليريكيّة. وقد تعهّدت الكنيسة مرّة ثانية، في ظلّ البابا تواضرس الحالي، بدعمها للمجلس العسكريّ الحاكم لعبد الفتاح السيسيّ بافتراض أنّ ذلك سيساعد علىٰ صون إملائها أكثر ممّا لو أوصلت قضيّتها للمحاكم أو أمام الجمهور[١].

إنّ تعديل ٢٠٠٨ لقانون الأحوال الشخصيّة القبطيّ أمر جدير بالملاحظة بسبب توسيع معنىٰ مصطلح الزنا ونطاقه لما هو أبعد من الفعل الجنسيّ للخيانة الزوجيّة (في حالة تلبّس) ليشملَ مجموعة من السلوكيّات والميول والأفكار التي كانت، حتىٰ هذا التاريخ، خارج الاختصاص القانونيّ للكنيسة[٢]. يتوافق هذا التأويل مع الاتّجاه العامّ في قانون الأسرة القبطيّ ما بعد الكولونياليّ نحو مزيد من المحافظة، وعلىٰ حساب حقوق المرأة في كثير من الأحيان[٣]. إذ من وجهة نظر أحد المؤرّخين القانونيين، «في الوقت نفسه الذي أخذَ فيه إصلاح قانون الأحوال الشخصيّة للمسلمين [في مصر] يُحسّن من مكانة المرأة تدريجيًّا، فقد أصبحَ قانون الأسرة لغير المسلمين تقييديًّا بصورة متزايدة، لا سيّما فيما يتعلّق بالطّلاق»[٤]. وإنّ تعديل قانون الأسرة الإسلاميّ

---

(١) للاطلاع علىٰ الخلاف فيما بين الأقباط حول هذه السياسة، انظر:

Leyla Doss. A Civil Coptic Movement Strug- gles in Polarized Egypt. *Mada Masr*. May 12. 2014. http://madamasr.com/content/civil-coptic-move ment-struggles-polarized-egypt.

(2) Bernard-Maugiron. Divorce and Remarriage of Orthodox Copts. 370.

وللاطلاع علىٰ تفاصيل أكثر حول هذه الشروط، انظر: اليوم السابع، «تنفرد بنشر لائحة الأحوال الشخصيّة للأقباط الأرثوذكس الجديد»، http://www.youm7.com/story/2013/4/5/تنفرد-بنشر-لائحة-الأحوال-الشخصية-للأقباط-الأرثوذكس-الجديدة-٧-أسباب/١٠٠٦٣٥٦

(٣) للاطلاع علىٰ تحليل لتحوّل الكنيسة للحق المتعلّق بإشكالات الجنوسة، انظر:

Armanios. The 'Virtuous Woman.'

(4) Bernard-Maugiron. Divorce and Remarriage of Orthodox Copts. 385.

في عام ٢٠٠٠ الذي يمنحَ النّساء المصريّات المسلمات حقّ الطلاق أحاديّ الجانب (علىٰ قاعدة المفهوم الإسلاميّ للخُلع) مثال علىٰ ذلك[١].

يحتاج تبنّي قانون الأسرة القبطيّ قوانين أكثر تقييديّةً بصورة متزايدة فيما يخصّ قضايا الجنوسة والزّواج إلىٰ أن يُوضع في الإطار الأوسع للخصخصة المتزامنة للدّين وشئون الأسرة في الحقبة الحديثة. فبمجرّد أنْ حُصِرت السّلطة الدينيّة في ظلّ العلمانويّة، أصبحت الأسرة المجال الأوحد للسّلطة الدينيّة والمكان الأساسيّ لإعادة إنتاجها. وبالتالي، ليس مدهشًا أنّ الأخلاقيّة الدينيّة غدت تقع علىٰ عاتق إدارة شئون الأسرة بطريقة فريدة تاريخيًا. فقد كانت السيطرة علىٰ جنسانيّة النّساء دائمًا واقعة في قلب مؤسّسة الزواج الغيريّ (heterosexual). وأصبحت هذه السيطرة، في ظلّ التدبير العلمانيّ، شرطًا لا بدَّ منه للأخلاقيّة الدينيّة المتمثّلة في الصراعات حول قانون الأسرة والقيم الأسريّة. وبالنسبة إلىٰ الكنيسة القبطيّة، فإنّ هذا الاستثمار يتمّ تكثيفه مزيدًا بسبب السلطة المفرطة التي يمارسها قانون الأسرة الإسلاميّ علىٰ تنظيم العلاقات المسيحيّة. وليس تخندق الكنيسة علىٰ مسألة الطلاق والزّواج الثانيّ مجرّد مثال علىٰ نزعتها المحافظة؛ بل هو أيضًا نافذة علىٰ كيف خلقت العلمانويّة توظيفًا مضطربًا بين الدّين والجنسانيّة.

وقد أثار قانون الأحوال الشخصيّة القبطيّ لعام ٢٠٠٨ احتجاجات من مجموعة صغيرة لكن صاخبة من الأقباط الذين حاججوا بأنّه من غير حلّ التدابير الزوجيّة التعيسة، فقد يُجبَر عددٌ متزايد من الأقباط علىٰ التحوّل إلىٰ الإسلام أو إلىٰ طوائف مسيحيّة أخرىٰ[٢]. وقد عزّز تمرير القانون أيضًا من إصرار بعض المجموعات القبطيّة

---

(١) تُعطىٰ النّساء المسلمات هذا الحق شريطة أنْ يفقدنَ حقّهن في المعونة الماليّة من الزوج. للاطلاع علىٰ مراجعة لهذا التغيّر في قانون الأسرة الإسلاميّ ومعارضة العلماء الشديدة لذلك، انظر:

al-Sharmani, *Recent Reforms in Personal Status Laws and Women's Empowerment*, chap. 1.

وقد ابتدأت النّساء القبطيّات أيضًا في استخدام بند الخُلع لطلب الطلاق، شريطة أن يكنّ قد تحولن إمّا إلىٰ طائفة مسيحيّة أخرىٰ أو إلىٰ الإسلام، ففي هذه الحالة يخضع زواجهنّ إلىٰ قانون الأسرة الإسلاميّ. انظر الهامش رقم ١٠ من هذا الفصل.

(٢) هناك مجموعة قبطيّة تُدعىٰ أقباط ٣٨ أُنشئت معارضة لقانون الأسرة القبطيّ المعدّل في عام ٢٠٠٨. وتحثّ أتباعها الأقباط علىٰ "الاستقالة" من الكنيسة كاحتجاجٍ علىٰ تحريمها للطلاق والزواج الثاني.=

للضغط من أجل إصلاح المجلس الملّيّ لإضعاف سيطرة رجال الدّين علىٰ قانون الأسرة القبطيّ[1]. وقد تحرّكت الكنيسة بصورة حاسمة في عام ٢٠١٤، مستبعدة هذا الحلّ، بالضغط بنجاح علىٰ إضافة المادة ٣ إلىٰ الدستور الجديد، التي تنصّ علىٰ أنّ «مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود هي المصدر الرئيس للتشريعات المنظّمة لأحوالهم الشخصيّة، وشؤونهم الدينيّة، واختيار قياداتهم الروحيّة»[2]. وبتكريس الكنيسة كسلطةٍ وحيدة علىٰ الشؤون الإكليريكيّة والعقائديّة، ترمي المادّة ٣ ليس فقط إلىٰ الحدّ من اختصاص الدّولة علىٰ المضمون الجوهريّ لقانون الأسرة القبطيّ، وإنّما أيضًا إلىٰ استبعاد النّقاد العلمانيين الأقباط من أن يتدخّلوا في المسألة. علاوة علىٰ ذلك، باعتبار أنّ المادة ٣ تعالج «أهل الكتاب» فحسب، فإنّها تدعم من الإجماع السائد بين الكنيسة والدّولة المصريّة بأنّ الأقليّات الدينيّة الأخرىٰ غير المسيحيين واليهود (مثل البهائيين والشيعة) لا تعترف بها الدّولة (انظر الفصل الرّابع)[3].

ومن المثير أنْ يقارن رفض الكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة للالتزام بقانون الأحوال الشخصيّة المفروض من قبل الدّولة في مصر مع موقف الكنيسة في الأبرشيّات القبطيّة

= وتدّعي هذه المجموعة أنّ ما يقرب من أربعة آلاف قبطيّ قد تركَ الكنيسة احتجاجًا علىٰ ذلك، ولا يزال آخرون كُثر يتحوّلون دينيًّا لتفادي اشتراطات قانون الأسرة القبطيّ. انظر:

Coptic Christians Call for Divorce Law Relaxation, al-Ahram Weekly, April 23, 2012, http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/39993/Egypt/Politics-/Coptic-Christians-call-for-divorce-law -relaxation.aspx.

(١) من بينهم كمال زاخر رائد التيار العلمانيّ للإصلاح الكنسيّ، الذي ناقشتُ رؤاه في الفصل الثاني.

(٢) أُدرجت المادّة الثالثة أولًا في دستور ٢٠١٣ الذي أُقرّ في ظلّ الرئيس محمد مرسي (الذي خُلع في يوليو ٢٠١٣)، وتمّ الاحتفاظ بها في الدستور الذي وُضع في عهد الرئيس عبد الفتاح السيسي عام ٢٠١٤. وعلىٰ الرّغم من التوترات طويلة الأمد بين الكنيسة والإخوان، فمن الجدير بالملاحظة أنّ كليهما تشاركا الافتراض ذاته بأنّ قانون الأسرة يجب أن يكون من اختصاص السّلطات الدينيّة؛ لأنّه يمثّل جوهر المعتقد.

(٣) باعتبار أنّ اليهود ليسوا سوىٰ أقليّة صوريّة في مصر، فإنّ كلّ الأغراض التي تتعلّق بها المادّة الثالثة تخصّ المسيحيين في المقام الأوّل.

الأورو-أمريكيّة، حيث يتحتّم علىٰ منتسبيها أن يتّبعوا القوانين المدنيّة العلمانيّة التي تسمح بالطلاق والزّواج الثاني. وعلىٰ الرّغم من أنّ مراسيم البطريرك هي العليا، فإنّ الممارسات في الأبرشيّات تختلف إلىٰ حدّ بعيد؛ فعلىٰ سبيل المثال، تدير كنائس قبطيّة غفيرة في الولايات المتّحدة وأوروبّا الزواجَ بين المطلّقين. وبينما قد تحثّ البطريركيّة القبطيّة أتباعها علىٰ تجنّب هذه الممارسة، فلا يمكن لها أن تطالب أبرشيّيها بأنْ يضربوا بالقانون المدنيّ للدّول المُضيفة عرض الحائط. كما لا يمكنها أن تتّهم مثل هذه الدّول بالتمييز لعدم اعتماد التعاليم الدينيّة القبطيّة في فصلها فيما يتعلّق بالعلاقات الأسريّة؛ لأنّ الحكومات الأورو-أمريكيّة لا تسمح، عادةً، بمثل هذه التوفيقات الدينيّة(١). علىٰ النّقيض، فإنّ دولةً مثل مصر، بنظام قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين، لا يمكن اعتبارها، بالتعريف، محايدةً؛ لأنّها تُذيع الاختلافات الدينيّة باعتبارها جوهريّة لنظامها القانونيّ. حتىٰ في الحالات التي قد يساعد فيها فعلًا قانونُ الأسرة الإسلاميّ المصريّ الأقباطَ في تجنّب تحريمات الكنيسة، فالحالُ أنه كقانون لطائفة دينيّة مختلفة إنّما يجعل ذلك الأمر جزئيًّا لا محالة. ويمكن للمرء القول إنّ القانون العلمانيّ، في التدبير الحديث، بحكم مطالبته بالعالَميّة يبدو حتمًا محايدًا ويبدو القانون الدينيّ خاصًّا وجزئيًّا.

والحال أنّه من اليسير أن ننظرَ إلىٰ المواجهة بين الكنيسة القبطيّة والدّولة كنتاجٍ فريد لأنظمة قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين، وهي كذلك بالفعل في بعض النواحي بكلّ وضوح. ومع ذلك، يشترك هذا الصراع أيضًا في مجموعة من الألغاز الأساسيّة التي تميّز كلّ الدّول العلمانيّة: ما هو الاختصاص الملائم للدّولة في مقابل اختصاص الدّين؟ وكيف يتحتّم علىٰ الدّولة الحديثة أن تفصل في الصراعات بين السياسة

---

(١) والحال أنّ هناك استثناءاتٍ لهذا الحكم، لا سيّما فيما يتعلّق بقانون الأسرة اليهوديّ الذي يقتضي أن تحصلَ النساء اللواتي قد تطلّقن طلاقًا مدنيًّا علىٰ إذن الزّوج قبل زواجهن الثاني. وبينما لا تعترف قوانين الأسرة في أوروبا وأمريكا الشماليّة رسميًّا بهذا الطلب، فإنّ هناك سوابق له في فرنسا وألمانيا وبلجيكا وكندا، حيث أجازت المحاكم ذلك الأمر. انظر: Shah et al., Family, Religion, and Law, 62. وللاطلاع علىٰ تحليل ممتاز للاعتبار الذي تحظىٰ به أحكام قانون الأسرة اليهوديّ في بريطانيا، انظر: Malik, Minorities and Law.

العموميّة والاستثناء الدينيّ؟ ولا توجد طريقة بديهيّة لحلّ هذه الأسئلة. إذ يتمّ تسويتها، علىٰ العكس من ذلك، بطريقة مؤقّتة وتدريجيّة عبر المحاكم والعمل التشريعيّ، ليس فقط في المجتمعات ما بعد الكولونياليّة مثل مصر، ولكن أيضًا في المجتمعات التي تُعتبَر علمانيّة براديغميًّا. ويتجلّىٰ ذلك في الولايات المتّحدة في التقاضي الذي لا نهاية له حول تخويل الاستثناءات الدينيّة من القوانين التي تفرضها الدّولة، سواء أكانت تتعلّق بالعمل والتعليم وأداء الصلاة في المدارس العامّة أو بامتثال أرباب العمل لقوانين الرعاية الصحيّة[1]. فالحكومة الفرنسيّة، رغم طابعها اللائكيّ المُعلن، تتجاوز السياسة العموميّة بانتظام لاستيعاب الاستثناءات الدينيّة للكاثوليك واليهود بينما ترفض الأمر نفسه للمسلمين[2]. وفي ألمانيا، تواجه النّقاشات القانونيّة حول حظر الختان وبناء المساجد والحجاب السؤالَ نفسه: أينَ وكيف نضع الخط الفاصل بين اختصاص الدّولة واختصاص الدّين؟ ويَمنح قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين المشكلةَ قالبًا خاصًّا، حيث يبدو ضيّقًا للوهلة الأولىٰ، لكنّه تفصيل لسمة تأسيسيّة للعلمانويّة السياسيّة في واقع الحال.

العلمانويّة والتفاوت الجنوسيّ

يُفترَض، في كثيرٍ من الأحيان، أنّ قوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدين في الشّرق الأوسط جائرة علىٰ النّساء في مسائل الطلاق والرعاية والميراث بسبب الطابع الدينيّ لهذه القوانين. ويولّد هذا، بدوره، الأملَ بأنّه في حال عُلمِنت هذه القوانين فمن

(١) رغم أنّ التعديل الدستوريّ الأمريكيّ الأول من المفترض أنّه يضمن فصلًا بين الدّولة والدّين، إلّا أنّ المحكمة العليا قد أنتجت فقهًا مختلطًا حول أين تكمن الحدود بينهما. فقد رفضت المحكمة، في قضيّة حوسانا-تابور ضدّ لجنة فرص العمل المتساوية (٢٠١٢)، دعوىٰ مقدَّمة من موظّف في الكنيسة الإنجيليّة اللوثريّة بسبب التمييز في العمل علىٰ أساس أنّ تطبيق قوانين العمل الأمريكيّة من شأنه أن يشكّل تدخلًا غير قانونيّ من قبل الدّولة في شئون الكنيسة بموجب بند حريّة الممارسة. والحال أنّ هذا قد ناقضَ حكمًا سابقًا أصدرته المحكمةُ العليا، وهو حكم قسم التوظيف ضدّ سميث (١٩٩٠)، حيث حكمت بأنّ الدّولة من حقّها أن تحدّ من حريّة ممارسة الدّين عندما تتعارض مع قوانين الدّولة لـ «الانطباق العامّ». للاطلاع علىٰ تحليلٍ متبصّر لهذه التأويلات المنافسة للتعديل الأوّل، انظر:

Sullivan, The World That Smith Made; Danchin, Religious Freedom.

(2) Fernando, *The Republic Unsettled*.

شأنها أن تسفرَ عن مساواة جنوسيّة أكبر. ولا ريبَ في أنّ قوانين الأسرة المسيحيّة والإسلاميّة كانتا جائرتين علىٰ النّساء تاريخيًّا في الشّرق الأوسط. ومع ذلك، من المهمّ الإشارة إلىٰ أنّ التفاوتات الجنوسيّة المترسّخة في قانون الأسرة لا يمكن فهمها بمصطلحات دينيّة فقط. إذ لاحظ المؤرّخون منذ عهدٍ بعيد أنّه بمجرّد أن أصبحت الأسرة الرّكن الأساسيّ للدّولة الرأسماليّة الحديثة، فإن ذلك ولّد تفاوتًا جنوسيًّا أعظم، لا سيّما في مؤسّسة الزواج(١). وينعكس ذلك في التحوّلات التي حدثت في عقود الزّواج الإسلاميّة في الشّرق الأوسط. فقد كانت النّساء المسلمات قادراتٍ علىٰ أن يشترطن مجموعة من الشّروط (بما فيها الحقّ في طلب الطلاق) في أثناء العصور المملوكيّة والعثمانيّة (من القرن الثالث عشر إلىٰ السابع عشر)، وهي ممارسة أصبحت مقيّدة بصورة متزايدة مع مأسسة قانون الأسرة في ظلّ الدّولة الحديثة(٢). وقد كانت مقدرة النّساء علىٰ التفاوض، جزئيًّا، نتاجًا للفهم الإسلاميّ للزواج باعتباره عقدًا (علىٰ خلاف المسيحيّة التي تعتبرُه سرًّا مقدّسًا). واستفادَ المسيحيّون الأقباط أيضًا، في ظلّ الحكم العثمانيّ، من عقود الزّواج هذه باختيار استعمال المحاكم الشرعيّة من أجل تجاوز تحريم الكنيسة للطلاق والتعدُّد والزواج الثاني. وبحسب أميرة سنبل، «فقد قُلِّصَ هذا النوع من العقود مع التأسيس [الحديث] . . . لقوانين الأحوال

(١) تاريخيًّا، تؤسّس الرأسماليّة الحديثةُ طبقةً وتقسيمًا جنسيًّا للعمل يجعل من النّشاطات الاقتصاديّة للنساء في المنزل نشاطات عفا عليها الزمن، مُقلّصةً من قوتهنّ وحصولهنّ علىٰ وسائل الإنتاج. ومع انتقال الإنتاج الاقتصاديّ خارج المنزل، فإنّه أصبحَ مصدر الرّجال، بينما يتمّ التبخيس من عمل النّساء في المنزل والاحتفاء به، في آن واحد، كأمر ضروريّ لإعادة إنتاج الأخلاقيّة والعاطفيّة والجنس البشريّ. إنّ الأسرة الحديثة هي المكان الأوّليّ لمنطق إعادة الإنتاج والتبخيس هذا.

(٢) وهكذا تحاجج جوديث توكر بأنّه «بحلول العصر المملوكيّ (من القرن الثالث عشر إلىٰ القرن الخامس عشر)، أصبحت تشكيلة من الاشتراطات شائعة، مثل السماح للزوجة باختيار الطلاق إذا كان زوجها يشرب الخمر أو يهمل البيت أو إعالة الأطفال من زواجٍ سابق. أمّا في الحقبة العثمانيّة، فإنّ تقنية توسيع حقوق العروس عبر اشتراطات تعاقديّة واصلت علىٰ قدمٍ وساق: إذ قد تدرج المرأة بنودًا في عقدها تمنحها حقّ الطلاق في حال قام الزوج بعددٍ من الأشياء، بما فيها الزواج من امرأة ثانية، وتغيير محلّ إقامته ضدّ رغبتها، والسّفر لأكثر من مرّة في العام، والانتقال إلىٰ مكانٍ ناءٍ بشكل مستمرّ، أو ضربها بقوّة حتىٰ يخلّف آثارًا علىٰ إثره».

Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, 62.

الشخصيّة التي جعلت من تضمّن شروط في عقد الزواج أمرًا من الصعب تمييزه في المحاكم»، بينما تضع الزّوجة في العهدة الوحيدة لزوجها وترسّخ من الامتيازات التي منحتها الشريعةُ له[١]. وإذ ترفضُ شروط ما قبل الزواج في عقود الزواج، فقد درأت المحاكمُ الحديثة بفعاليّة «المنهجَ الأكثر أهميّة الذي بواسطته يمكن [للمرأة] أن تتحكّم في زاوجها»[٢].

ولم تُوسَّع فكرة العصيان الزّوجيّ (النشوز) في الشريعة وحسب، وإنّما أصبحت لا تُطبَّق إلّا علىٰ الزوجات[٣]. وقد خلقت القوانين المصريّة عامي ١٨٩٨ و١٩٣١ مؤسّسةً تُدعىٰ «بيت الطاعة»، التي تسمح «للزوج الذي حصلَ علىٰ قرار نشوز زوجته من المحكمة» بأنْ يعيدها قسرًا إلىٰ بيت الزوجيّة بمساعدة الشّرطة[٤]. وليس ثمّة سندٌ دينيّ في القرآن أو الحديث لهذه المؤسّسة، ولا توجد أيّة سوابق لها في الفقه الكلاسيكيّ. فقد كان هذا الاشتراط المؤقّت للطاعة الزوجيّة جزءًا من القانون المدنيّ الفرنسيّ عام ١٨٠٤ (المنحلّ في فرنسا عام ١٩٣٨) الذي ارتكز إليه القانون العثمانيّ للحقوق الأسريّة عام ١٩١٧[٥]. والأهمّ من ذلك، فقد طُبّق بند بيت الطاعة أيضًا علىٰ المسيحيين الأقباط منذ أنْ تعلّق بإلزام الدّولة لا بإلزام دينيّ؛ الأمر الذي أثّر في المواطنين كافّة بالتساوي. (وقد حُلَّ في عام ١٩٦٧). ويُعدّ إنشاء قانون الأسرة أيضًا

(1) Sonbol, History of Marriage Contracts, 162.

(٢) السابق، ١٨٣.

(٣) انطبقَ مفهوم النّشوز في الشريعة الكلاسيكيّة علىٰ الرجال والنساء كليهما. أمّا في قوانين الأسرة الحديثة بالشرق الأوسط، فقد أصبح النشوز "حصرًا علىٰ عاتق المرأة، ونتيجةً للفشل في أداء مجموعة من المهامّ الموكلة إليها من قبل القانون" فيما يتعلّق بزوجها، انظر:

Hallaq, Sharia, 456.

(4) Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, 74.

(٥) وفقًا لوائل حلّاق (Wael Hallaq)، فإنّ القانون المدنيّ الفرنسيّ نصّ بشكل لا لبس فيه علىٰ أنّ «الزوج يتوجّب عليه حماية زوجته، وعلىٰ الزوجة الامتثال لزوجها». وعندما تبنّىٰ القانون العثمانيّ عام ١٩١٧ هذا النصّ، باسم المساواة الزوجيّة، فقد تطلّب من «الزوج أن يعامل زوجته بودّ، ولكن فرض عليها واجب الامتثال له».

Hallaq, *Sharia*, 453.

دلالة مهمّة لهذا الضرب من ضروب الأبويّة التي دلّت الأسرة النوويّة عليه. والآن، أصبح «البيت» هو المكان الأوحد للجماع والتزاوج والإنجاب؛ فعن طريق حرمان المرأة من حقّ العودة إلىٰ بيت أبيها، حلّت سلطة الزوج مكان سلطة الأب[1]. والتحوّلات الحادثة في العلاقات الزوجيّة المسيحيّة القبطيّة، كما سردتُها أعلاه، إنّما تتّبع أسلوبًا مماثلًا في كون شروط فسخ الزّواج أصبحت مقيّدة علىٰ نحو متزايد.

تُجبرنا هذه المعرفة المختصّة بتاريخ قانون الأحوال الشخصيّة الإسلاميّ والمسيحيّ بأن نعيد النظر في الحجّة التي كثيرًا ما تُردَّد بأنّ علمنة هذا القانون من شأنها أنْ تؤدّي إلىٰ تكافؤ جنوسيّ أكبر. فليست العلمانويّة مرادفةً للمساواة الجنوسيّة، ولم تُنجَز المساواة الجنوسيّة دون نضال سياسيّ في ظلّ أنظمة حوكمة علمانيّة شتّىٰ. وينطبق هذا تمامًا علىٰ المجتمعات الغربيّة العلمانيّة براديغميًّا كما ينطبق أيضًا علىٰ المجتمعات غير الغربيّة التي غالبًا ما يُحكَم عليها بأنّها غير علمانيّة بما يكفي. علىٰ سبيل المثال، يحاجج جون سكوت بأنّه عندما حثّ مؤسّسو اللائكيّة الفرنسيّة علىٰ فصل الكنيسة عن الدّولة، «لم تكن المكانة المتساوية للنّساء والرّجال همًّا رئيسًا»[2]. فالقانون الفرنسيّ عام ١٩٠٥، و«هو أحد القوانين النموذجيّة علىٰ العلمانويّة الأوروبيّة الحديثة ... لم يأتِ علىٰ ذكر الجنوسة إطلاقًا»[3]. وبالمثل، لما يقرب من قرن تقريبًا، لم يكن لأيّ من الأحكام المتعلّقة بقانون ١٩٠٥ الذي أصدره مجلس الدّولة، وهو المحكمة الإداريّة العليا في فرنسا، شيء تقوله حول «مسألة المرأة»[4]. ومع ذلك، مُوضعت مسألة المرأة هذه في الفكر الجمهوريّ الفرنسيّ فيما يتعلّق بالمُستعمرات، وبخاصّة في تأسيس التفوّق الأخلاقيّ للائكيّة باعتبارها نظامًا للحكم الكولونياليّ في الجزائر المسلمة. وتوضّح جوديث سوركيس أنّ قانون الأسرة كان موضعًا أساسيًّا لهذه المفصلة (articulation) التي تمّ عن طريقها تدبير الفارق بين

(١) حتىٰ عندما تتملّك النساء حقوقًا كبيرة عن طريق إصلاحات قانون الأسرة في الشرق الأوسط، مع استثناءات قليلة، فإنّ مبدأ الامتياز الذكوريّ يظلّ مقدّسًا. ويتّضح هذا مثلًا في قانون البكورة وحقوق الذّكر علىٰ ممتلكات وشخص الزّوجة والأطفال. انظر المرجع السابق، ٤٦٠-٤٦١.

(2) Scott, Secularism and Gender Equality.

(٣) السابق، ٣١.

(٤) السابق، ٣٢.

المواطنين (الفرنسيين) والذوات الكولونياليّة (الجزائريين)، بين بربريّة الشريعة الإسلاميّة وحياديّة (impartiality) القانون المدنيّ الفرنسيّ[1]. إذ إنّ الذعر الفرنسيّ المعاصر من المعايير الجنوسيّة الإسلاميّة (بما فيها الحجاب)، منظورًا إليه من هذا المنظور، لديه تاريخ طويل لا يزال غير مرئيّ في التصوّرات الاحتفاليّة القوميّة للائكيّة[2]. وبدلًا من النّظر إلىٰ التاريخ الكولونياليّ باعتباره موازيًا لتطوّر العلمانويّة، فإنّني أشيرُ إلىٰ أنّه متكامل مع إعداد المشروع العلمانيّ -وهو المشروع المُشرب بعمق بادّعاءاتٍ مُجنوسَة للتفوّق الحضاريّ الأوروبيّ بعمق.

إنّ العلمانويّة تابعة، بشكلٍ كبير، للكيفيّة التي تُنظَّم بها الجنوسةُ ويُعاد إنتاجها في الحقبة الحديثة. وبحسب سكوت، تُرسّخ مأسسة انقسام العموميّ-الخصوصيّ الاختلافَ الجنسيّ في لبّ النّظام السياسيّ العلمانيّ، الذي يجيء بعد ذلك بمثابة قالبٍ لتنظيم معارضات تراتبيّة أخرىٰ مثل الدّولة والأسرة، العقل والجنس، السياسة والدّين. إذ العلمانويّة السياسيّة، منظورًا إليها بهذه الطريقة، ليست مجرّد أداة محايدة في إدارة الاختلافات الجنوسيّة والجنسيّة، لكنّها وسيلة لإنشاء شكل متميّز من أشكال التفاوت الجنوسيّ. يتطابق هذا مع عمل كارول باتيمان (Carole Pateman) التي تحاجج، في كتابها الكلاسيكيّ **التعاقد الجنسيّ** (*The Sexual Contract*)، بأنّ عقد الزواج هو أداة فريدة من نوعها للأبويّة الحديثة، فهي الأداة التي تجعل، في آن واحد، الجنسَ الإنجابيّ ضروريًّا لدستور النّظام السياسيّ الليبراليّ وذلك في الوقت الذي تُنحّي فيه الزواج والأسرة إلىٰ نطاق الخصوصيّة الذي يُعلَن أنّه نطاق غير ذي أهميّة للسياسة[3]. وبالتالي، يتحتّم علىٰ أيّ محاولة للتفكير مليًّا في الشروط التي تولّد التفاوت الجنوسيّ الإقرار بأنّ الأبويّة ليست خاصّة بالتقاليد الدينيّة فحسب، وإنّما أيضًا بالعلمانويّة الحديثة. إذ اعتبار أنّ أيًّا منهما منفتح أو منغلق بطبيعته علىٰ التكافؤ الجنوسيّ يعني إساءة فهم المركزيّة الأساسيّة للتفاوت الجنوسيّ لكلّ من التدبيرين العلمانيّ والدينيّ. وفي حين كانت السيطرة علىٰ جنسانيّة النساء أمرًا مهمًّا

(1) Surkis, Code Switching.

(2) Surkis, Hymenal Politics.

(3) Pateman, *The Sexual Contract*.

دائمًا للأخلاقيّة الدينيّة، فإنّ إنشاء قانون الأسرة، كمجال قضائيّ مستقلّ، قد عزّزَ هذا الاستثمار بطرق غير متوقّعة لكنّها تبعيّة. والمقاومة التي واجهتها النّسويّات لتأسيس قوانين ضدّ العنف المنزليّ ولشرعنة الإجهاض في أوروبّا وأمريكا مترسّخة في انقسام العموميّ-الخصوصيّ نفسه الذي يقع في قلب المقاومة التي ترمي إلىٰ إصلاح قوانين الأسرة المرتكزة إلىٰ الدين.

وكما تذكّرنا وندي براون (Wendy Brown)، فإنّ الامتياز الذّكوريّ الذي ترسّخه الدّولة الليبراليّة ليس متماهيًا ولا شكليًّا من الناحية التاريخيّة. إذ يَنشرُ طرائق متميّزة للسّلطة السياسيّة، ويُنتج كلّ منها صنوفًا مختلفة من الآثار ويتطلّب أنساقًا تحليليّة متميّزة[1]. وتتعلّق اثنتان من الطرائق الأربع التي تناقِشها بالبنية التحليليّة لهذا الكتاب، ألا وهما البُعد القضائيّ-التشريعيّ والبعد الوظيفيّ لسلطة الدّولة: حيث يتعلّق البعد القضائيّ-التشريعيّ بالنواحي القانونيّة والدستوريّة للدّولة، بينما يتعلّق البعد الوظيفيّ بحقّ الدّولة التشريعيّ للتدخّل اعتباطيًّا وإعادة تنظيم الحياة الإنسانيّة[2]. ويشملُ قانون الأسرة الحديث الطريقتين كلتيهما: فهو التعبير القضائيّ لتنظيم الدّولة الليبراليّة للعلاقات الجنسيّة والمنزليّة، وهو أيضًا الواسطة لإعادة تنظيم المجال الخصوصيّ والتدخّل فيه، الذي من المفترَض أن يكون مجالًا حرًّا من تدخّل الحكومة في المشروع الليبراليّ. والحال أنّ هذين البُعدين، كما أشرتُ في هذا الكتاب، حاسمان لتسيير العلمانويّة السياسيّة.

سياسة التحوّل الدينيّ

انصبّ تركيزي حتىٰ الآن في هذا الفصل علىٰ كيفَ أنّ خصخصة الدين والأسرة أنتجت تكافلًا متقلّبًا بين الهويّة الدينيّة وقانون الأسرة في مصر. وأودّ، فيما يلي، أن أختبرَ تنظيم الدّولة المصريّة غير المتماثل (asymmetrical) للزواج والتحوّل البين دينيين، حيث إنّ إحدىٰ نتائجهما تتمثل في أنّ الصراع الإسلاميّ-المسيحيّ يتجلّىٰ في كثير من الأحيان علىٰ أرضيّة الجنوسة والجنسانيّة. وكما سأوضّح، فإنّ حالتيْ وفاء

(1) Brown, Finding the Man in the State, 175.

(٢) إنّ الطريقتين اللتين تحلّلهما براون هما البعدان الرأسماليّ والبيروقراطيّ لسلطة الدّولة. انظر: السابق، ١٧٥-١٩٣.

قسطنطين وكاميليا شحاتة اللتين ناقشتهما في مستهلّ هذا الفصل هما مثالان براديغميّان علىٰ هذه القضيّة. تَعتبرُ الحكومة المصريّة قانونَ الأسرة الإسلاميّ «قانونًا عامًّا» للدّولة[1]، رغم إعلانها أنّ المسيحيين يمتلكون قانونَ أسرة خاصًّا بهم. ويتيح هذا للحكومة أن تعزّز قوانين الشريعة التي تجيز للرّجل المسلم أن يتزّوج امرأة قبطيّة دون أن يغيّر دينه، بينما تتطلّب من الرّجل المسيحيّ الذي يريد الزّواج بامرأة مسلمة أن يتحوّل إلىٰ الإسلام. يجعل هذا القانون، في مجتمع حيث تبادل النّساء هو المبدأ التنظيميّ للقرابة[2]، المسيحيّات متاحاتٍ للرجال المسلمين بينما يحرّم العكس. ويَفهم قطاعٌ كبير من الأقباط، علمانيين ومتديّنين علىٰ حدّ سواء، هذا القانون بأنّه انتهاك لقداسة الأسرة المسيحيّة، ويَنظرون إلىٰ تحوّل القبطيّات إلىٰ الإسلام باعتباره القناة التي يجري استنفاذ إيمانهنّ عن طريقها. فالغضب الذي يلفّ التحوّل المزعوم لقسطنطين وشحاتة إلىٰ الإسلام هو تعبيرٌ عن القلق الذي يشعر به كثير من الأقباط حيال هذا الوضع، والذي تفاقمه الزيادة المزعومة في عدد القبطيّات المتحوّلات إلىٰ الإسلام بعد التحريم البابويّ للطلاق[3].

يتعلّق القانون الآخر الأكثر تمييزًا بالتنظيم غير المتساوي للتحوّل الدينيّ بين المسلمين والمسيحيين. كما تقع في صلب الموضوع هذه المجموعة من المعايير البيروقراطيّة والاجتماعيّة الرّسميّة وغير الرّسميّة التي تجعل من تحوّل المسلم إلىٰ المسيحيّة أمرًا عسرًا للغاية، بينما تجيز العكس. وعلىٰ الرّغم من أنّ القانون المصريّ لا يحرّم التحوّل الدينيّ رسميًّا، فعندما يتحوّل مسلمون إلىٰ المسيحيّة (أو إلىٰ دينٍ

---

(1) Berger, Conflicts Law and Public Policy.

(2) Rubin, The Traffic in Women.

(٣) بحسب تقرير قُدّم إلىٰ مجلس نيويورك للكنائس، فقد أشارت مصادر كنسيّة قبطيّة إلىٰ أنّ من ٨٠ إلىٰ ٩٠٪ من الناس الذين تحوّلوا إلىٰ الإسلام في عام ١٩٩٩ كانت أعمارهم أقلّ من ٢٥ سنة، وشكلت النساء ٨٠٪ من المجموع. انظر:

Sara Aguzzoni, Media Reports of Christians Converting to Islam, Arab West Report, Paper 6, March 2008, www.arabwestreport.info/ar/lsn-2008/lsbw-32/25-lmhjr-wlsqf-mzq-lmwtn, section 2.

وانظر أيضا: كمال، طلاق الأقباط، ١٠٥، و Berger, Apostasy and Public Policy.

آخر)، ترفض وزارة الداخليّة أن تسجّل انتماءهم الدينيّ الصحيح في بطاقات الهويّة الوطنيّة الخاصّة بهم، وهو الأمر الذي لا مناص منه لإدارة الحياة المدنيّة والسياسيّة (حول هذه النقطة، انظر الفصل الرّابع). وهذه مخالفة للمادّة ٤٧ (٢) من قانون الأحوال المدنيّة التي تُجيز للمواطنين المصريين أن يغيّروا انتماءهم الدينيّ في الوثائق التي تصدرها الدّولة، كما إنّه انتهاك لحقّ الحريّة الدينيّة المكفول في الدستور المصريّ[1]. وبصرف النّظر عن المقاومة التي يواجهها المتحوّلون من الهيئات الحكوميّة، إلّا أنّهم يجابهون أيضًا أشكالًا شتّىٰ من المضايقة الاجتماعيّة التي تردع بفعاليةٍ حتىٰ أولئك الذين تحوّلوا من أن يقدّموا أنفسهم جهارًا[2]. وعليه، نظرًا لهذا الوضع، فليس مدهشًا أنْ يشعر المسيحيّون الأقباط بدرجةٍ عالية من القلق الذي يضع دينهم تحت تهديد الانحلال، وهو قلقٌ قائمٌ علىٰ أساس الجنوسة بعمق، كما سأناقش أدناه.

تُفهم عمليّة الضبط المصريّ للتحوّل الدينيّ عادةً علىٰ أنّها نتاج للتحريم الإسلاميّ للردّة (والرّدة هي تخلّي المسلم عن معتقداته الإسلاميّة)، حيث اعتبرها الفقه الكلاسيكيّ جريمة يُعاقب عليها بالموت، وفقًا لبعض المدارس. ويلاحظ المؤرخون أنّه كان يوجد اختلاف كثير ضمن الإمبراطوريّات الإسلاميّة وعَبْرها في الكيفيّة التي تعاملت بها مع الرّدة وعاقبت عليها. ونظرًا إلىٰ أنّ القرآن لم يُحدّد عقوبة دنيويّة للرّدة؛ فقد اختلف الفقهاء المسلمون حول العواقب الماديّة للفعل. مثلًا، يلاحظ سليم

---

(1) Berger, Apostasy and Public Policy.

(٢) لأوّل مرّة في التاريخ الحديث، قاضىٰ مسلمان متحوّلان إلىٰ المسيحيّة (محمد حجازي وماهر الجوهري) وزارة الداخليّة (في ٢٠٠٧ و٢٠٠٨ علىٰ التوالي) لانتهاكها حقوقهما بموجب المادّة ٤٧ (٢) من قانون الأحوال المدنيّة، حيث رفضت وزارة الداخليّة أن تمنحهم بطاقة رقم قوميّ فيها انتماؤهما الدينيّ الصحيح. وعلىٰ الرّغم من الدّعم الدوّليّ لقضيّتهما علىٰ يد مناصري حقوق الإنسان والحريّة الدينيّة، إلّا أنهما خسرًا الدعوىٰ. حيث ارتأت المحكمة الإداريّة العليا، في حكمها ضدّ حجازي، أنّه لكون «الأديان التوحيديّة أنزلها اللهُ بنظامٍ متسلسلٍ زمنيًا؛ فلا يمكن للمرء أن يتحوّل إلىٰ «دين أقدم». أمّا الحكم ضدّ الجوهري فنصّ علىٰ أنّ التحوّل الدينيّ للمسلم أمر يخالف الشريعة ويشكّل تهديدًا للنّظام العامّ. للاطلاع علىٰ كلتا القضيتين، انظر المناشدة المقدّمة إلىٰ مكتب الأمم المتحدة للمفوض السامي لحقوق الإنسان من قبل المركز الأوروبيّ للقانون والعدالة:

http//: eclj.org/pdf/ecljunsrrfecljhega zyapp20100125.pdf.

درنجيل أنّه نادرًا ما نشرَ العثمانيّون فكرة الرّدة لإقصاء المتحوّلين في الأزمنة ما قبل الحديثة(١). ومع ذلك، فقد بدأ هذا الأمر يتغيّر في الحقبة الحديثة، كما أصبحت الهويّة الدينيّة المليّة هي الأساس لقدرة النّاس علىٰ استحقاق السيادة السياسيّة؛ فالارتداد عن جانب لآخرٍ أصبحَ تبعيًّا بطريقةٍ لم تكن في الحقبة ما قبل الحديثة. فلم يعد الأمر متعلّقًا بمسألة الحقيقة الدينيّة، إذ أصبحَ التحوّل من دين إلىٰ دين مشتبكًا في الكيفيّة التي شُرعنت بها السيادة القوميّة وُعرّفت(٢). وأيضًا، فقد شهدَ مفهوم الرّدة تحوّلًا أساسيًّا عندما تم إخضاعه إلىٰ سلطة الدّولة المركزيّة ولحسابات الديموغرافيّات الوطنيّة للأقليّة والأكثريّة(٣). فلم تحدّد القوانين الجزائيّة الحديثة، حينما وُضعِت لأوّل مرة، الرّدةَ باعتبارها جريمة في معظم الدّول الشرق أوسطيّة. ويُشير بابر يوهانسن (Baber Johansen) إلىٰ أنّ طلب محاكمات الرّدة يظهر في الثمانينيّات والتسعينيّات لأوّل مرة في الحقبة الحديثة كجزءٍ من مطالبة أكثر رواجًا لاستعادة الشريعة(٤).

والحال أن ضبط التحوّل البين دينيّ في مصر إنّما ينتمي إلىٰ هذا النّظام السياسيّ، ولا ينبغي أن يُنظر إليه باعتباره حظرًا أوّليًّا ضدّ الرّدة. وفي مصر المعاصرة، علىٰ الرّغم من أنّ الرّدة ليست أمرًا يمكن التقاضي عليه بموجب القانون النّظاميّ، فإنّها جزءٌ من خطاب قانونيّ وشعبيّ. ومع ذلك، فعندما صعدت الرّدة في الأحكام القانونيّة إلىٰ السطح، لم تكن تستلزم عقوبة الإعدام(٥). وترتئي شخصيّات إسلاميّة بارزة، مثل علي جمعة المفتي الأسبق في مصر، أنّه رغم كون التحوّل من الإسلام خطيئة دينيّة، فهو لا يخضع لعقابٍ دنيويّ(٦). ومع ذلك، تترتّب عواقب قانونيّة علىٰ تبديل المرء

(1) Deringil, There Is No Compulsion in Religion, 556.

(٢) في ظلّ الدّولة القوميّة، تقتضي الديموغرافيا بروزًا سياسيًّا فريدًا من نوعه تاريخيًّا. والحال أنّ النزاع المتواصل حول عدد الأقباط الوارد في التعداد المصريّ أمر من صميم الموضوع. انظر:
Pennington, The Copts in Modern Egypt.

(3) Deringil, There Is No Compulsion in Religion, 566-68.

(4) Johansen, Apostasy as Objective and Depersonalized Fact.

(5) Berger, Apostasy and Public Policy, 722.

(6) Jonathan Spollen, The Conversion Factor: The Egyptian Grand Mufti Has Thrown =

لدينه؛ لأنّ في ذلك اعتداء علىٰ قانون الأحوال الشخصيّة للمرء (الحالة الاجتماعيّة، والميراث، وحقوق الوصاية). وعلىٰ إثر ذلك، تتمّ معالجة قضايا التحوّل الدينيّ من قبل محاكم قانون الأسرة (أو محكمة النّقض التي لديها السّلطة الاستئنافيّة علىٰ المحاكم المدنيّة والجنائيّة). لذلك، وبمقتضىٰ هذه المعاملة غير المتكافئة للتحوّل من دين إلىٰ دين بين المسيحيين والمسلمين، فليس من المستغرب أن هذه القضايا دائما ما تشمل تقريبًا المتحولين المسيحيين إلىٰ الإسلام، مع استثناءات قليلة جديرة بالذكر[١].

كما إنّ تنظيم مصر غير المتكافئ للتحوّل الدينيّ لا ينفصل، بصورة معقّدة، عن نظام قانون الأسرة الخاصّ بها. ولنبدأ بقانون الأسرة الإسلاميّ، باعتباره «القانون العامّ للدّولة»، الذي يقف في علاقة هرميّة تجاه قوانين الأحوال الشخصيّة المتعلّقة بالمسيحيين واليهود. وخلافًا للحال في دول شرق أوسطيّة أخرىٰ (الأردن، سوريّة، المغرب)، يُخضع الزواج بين زوجين من طائفتين مسيحيتين مختلفتين أو دينين مختلفين إلىٰ قانون الأسرة الإسلاميّ (لا إلىٰ قانون الأسرة الخاصّ بأحد الزّوجين)[٢]. فكلّ الكنائس المصريّة موحّدة في معارضتهم لهذا التدبير وحاولت، علىٰ مدار سنوات، أن تنشئ قانونَ أحوال شخصيّة مسيحيًّا موحَّدًا بحيث لا يخضع

= Fuel on One of the Country's Most Contentious Sectarian Issues: Religious Conversion, *Guardian*, *July 27, 2007*, *www.theguardian.com/commentisfree/2007/jul/27/theconversionfactor*.

(١) بحسب موريس برجر، تمثّل الاستثناء الكبير لهذا النموذج في قضيّة نصر أبو زيد، وهو باحث مسلم كان قد اتُّهِمَ بالردّة لتعقيبه الأكاديميّ علىٰ القرآن. ولكون الردة ليست جريمة جنائيّة؛ عُرضت قضيّته علىٰ محكمة النّقض التي جرّمته واعتبرت زواجه من زوجته المسلمة باطلًا. وحاججت المحكمة بأنّ «الردّة تجعل زواج المرتدّ باطلًا، مما يُسفر عن تفريق الزوجين، ويمنع المرتدّ من الولوج إلىٰ زواج (جديد) حتىٰ بغير المسلمة».

Berger, Apostasy and Public Policy, 723.

(٢) لقد جعل قانون رقم ٤٦٢، الذي أذن بذلك في عام ١٩٥٥، جعل من غير الشرعيّ أيضًا لغير المسلمين أن يختاروا استعمال قانون الأسرة الإسلاميّ عندما يكون الزوجان من الدين نفسه أو من طائفة مسيحيّة، وهي ممارسة كانت شائعة حتىٰ ذلك الوقت. انظر:

Berger, Secularizing Interreligious Law; and Sezgin, *Human Rights*, 123.

لقانون الأسرة الإسلاميّ[1]. وباءت هذه المحاولات بالفشل في جزءٍ كبيرٍ منها بسبب رفض الحكومة المصريّة لتحديد نطاق قانون الأسرة الإسلاميّ[2]، ولكن أيضًا لأنّ هناك انقسامات عميقة بين الكنائس المصريّة فيما يتعلّق بجوازيّة الطلاق؛ ففي حين أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة تعارض الطلاق تحت الظروف كافّة، فإنّ الأنجليكانيين والبروتستانت يجيزونه[3]. وعندما أطلقت الحكومة المصريّة في تشرين الثاني/نوفمبر أخيرًا مقترحها من أجل قانون أسرة مسيحيّ موحّد من شأنه أن يسمح للأزواج الأقباط بكفالة الطلاق بموجب عدد من الظروف، فقد عارضه الأقباط والكاثوليك بشدّة[4].

---

(١) لقد كانت هناك محاولات متكرّرة لإنشاء قانون أسرة قبطيّ موحّد (في ١٩٨٠، ١٩٩٩، ٢٠١٣، ٢٠١٤)، ولم يتمّ اعتماد أيّ منها. للاطلاع على مقترح ١٩٩٩، انظر:

Marriage, Politics, and Jerusalem, al-Ahram Weekly, April 1-7, 1999, http://weekly.ahram.org.eg/1999/423/intrview.htm.

(٢) تمّ تأجيل مقترح ١٩٨٠، الذي وافقت عليه الكنائس كافّة بالإجماع، من قبل الحكومة ولم يُناقش بتاتًا في البرلمان. فقد اعتمدت موقف الكنيسة القبطيّة حول الطلاق والزواج الثاني، سامحةً بهما فقط في حال أنّ أحد الزوجين مارس الزنا أو بدّل دينه. انظر:

Sezgin, Human Rights, 147-48.

(٣) على سبيل المثال، حاجج زعيم الكنيسة البروتستانتيّة د. صموئيل حبيب بأنّه «إذا كان الزنا هو السبب الوحيد لفسخ [الزواج]، فإنّ المسيحيين الذين رغبوا في تطليق زوجاتهم قد يُدفَع بهم للتحوّل إلى الإسلام أو لتغيير طائفتهم الكنسيّة، مما يجعل تطبيق الشريعة الإسلاميّة إلزاميًّا ويسهّل من ثمّ زواجًا جديدًا لهم».

Shaham, Communal Identity, Political Islam, and Family Law, 414.

(٤) انظر: مايكل فارس، «انفرد بنشر مسودة قانون الأحوال الشخصية الموحد للأقباط.. لأول مرة السماح بالزواج المدنيّ و١٤ سببًا للطلاق.. والكنائس تضع الإلحاد مبررًا للانفصال و٦ حالات للزنا الحكميّ.. ١١ شرطًا لبطلان عقد الزواج»، اليوم السابع،

http://www.youm7.com/Article/NewsPrint/1948942.

للاطلاع على مناقشة للاختلافات فيما بين الكنائس المصريّة حول مقترح الحكومة، انظر: عماد خليل، «الكنائس «إيد واحدة» ضد قانون الأحوال الشخصية»، المصري اليوم،

http//:www.almasryalyoum.com/news/details572242/.

وقد طالب رئيس الكنيسة الإنجيليّة في مصر بزواج مدنيّ في يناير ٢٠١٥. انظر: كريمة كمال، «رئيس الطائفة الإنجيليّة: مطلوب تشريع من الدولة للزواج المدنيّ وعلى الكنائس ألا تعارضه»،

http//:www.almasryalyoum.com/news/details644977/.

ونظرًا إلىٰ غياب إجماع مسيحيّ وإلىٰ تعنّت الحكومة المستمرّ؛ لا يزال يُفصَل في الزواج البين طائفيّ بما يتوافق مع تعاليم قانون الأسرة الإسلاميّ، مما يفاقم من اللاتكافؤ الذي يُحدِّد العلاقات بين الأقليّة والأكثريّة في مصر.

لقد خضع هذا التفاوت إلىٰ مجموعة مختلفة من الضغوط؛ لأنّ المرسوم البابويّ منذ عام ١٩٧١ أدّىٰ إلىٰ تزايد عدد القبطيّات والأقباط المتحوّلين إلىٰ الإسلام (أو إلىٰ طوائف مسيحيّة أخرىٰ) من أجل الطلاق. وعزّزت هذه النزعةُ، مع سياسة الدّولة بشأن التحوّل من دين إلىٰ دين حذو النعل بالنّعل، القلقَ فيما بين الأقباط بأنّ طائفتهم يجري استنزافها شيئًا فشيئًا. وبدلًا من تغيير موقفها بشأن الطلاق من أجل ثني أتباعها عن مغادرة الجماعة، اختارت الكنيسة أن تقاتل علىٰ جبهات أخرىٰ. وقد ظهرت هذه الديناميّات المثيرة للجدل للعيان في القضيّة المشهورة «للعائدين»، وهم مجموعة من الرّجال المسيحيين الذين عادوا إلىٰ إيمانهم الأصليّ بعد أن تحوّلوا إلىٰ الإسلام من أجل تطليق زوجاتهم القبطيّات[١]. فعندما حاولوا أن يسجّلوا التحوّل الثاني لديانتهم (من الإسلام إلىٰ المسيحيّة) في بطاقات الهويّة الوطنيّة الخاصّة بهم، رفضت وزارة الداخليّة ذلك. وعليه، رفعَ العائدون دعوىٰ ضدّ وزارة الداخليّة في المحكمة الإداريّة لمخالفتها للمادّة ٤٧ (٢) من قانون الأحوال المدنيّة[٢]. ومع أنّ المحكمة الإداريّة حكمت ضدّ العائدين في عام ٢٠٠٧، فقد راجعت نفسها في العام التالي واعترفت بإعادة تحول المجموعة، شريطة أن يُسجَّل الإسلام كانتماء سابق في البطاقات[٣].

---

(١) عندما يُطلّق الأقباط ضدّ رغبات الكنيسة أو يتزوّجون خارجها، فغالبًا ما يُمنعون من اتخاذ تناول القدّاس أو يُطردون من الجماعة القبطيّة، انظر:

Sezgin, *Human Rights*, 147.

(٢) نُوقشت قضيّة العائدين علىٰ شاشات التلفاز المصريّة بصورة ساخنة. في أحد البرامج الإذاعيّة، يظهر رجل قبطيّ جهارًا ليعلن أنّ السبب الذي جعله يتحوّل إلىٰ الإسلام هو تحاشي تحريم الكنيسة للطلاق. وينتقد الكنيسة لإجباره علىٰ مثل هذا الموقف، ويقول إنّه يريد العودة إلىٰ ديانته الآن وإنّه قد حلّ مشكلته الحاليّة. وقد انتقد كثير من الضيوف والمتّصلون الأقباط الرجلَ بسبب استخدامه الذرائعيّ للتحوّل الدينيّ، إلّا أنّ أيًّا منهم لم يطالب بأنْ تغيّر الكنيسة القبطيّة تحريمها للطلاق والزواج الثاني. انظر:

Gihan Shahine, Fraud Not Freedom, al-Ahram Weekly, May 3-9, 2007, http://weekly.ahram.org.eg/2007/843/eg8.htm.

(3) Scott, *The Challenge of Political Islam*, 88-89.

ولاقىٰ الحكم انتقادًا علىٰ نحو واسع بسبب تعريض المتقاضين لمضايقات وإيذاءات اجتماعيّة ناهيك عن تهمة الرّدة. وبعد ذلك، قرّرت الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة أن تشنّ حملة سياسيّة من وراء الكواليس نيابةً عن العائدين. وعلىٰ حدّ قول أحد المحامين، فقد أعرب البابا شنودة للرئيس مبارك بأنّ «الكنيسة أرادت استرداد أبنائها»[1]. وأسفرت الحملة عن فوز لا مثيل له في عام ٢٠١١ عندما منحت المحكمة الإدراية العليا العائدينَ حقّ أن يسجلوا ديانتهم بـ «المسيحيّة»، دون قيود وشروط.

حاججت المحكمة الإداريّة العليا في هذه القضيّة بأنّه «سعيًا للحفاظ علىٰ النّظام العامّ، تحذّر المحكمة وزارة الداخليّة من أن ترفض تسجيل ديانة العائدين بالمسيحيّة؛ لأنّ ذلك سيؤدّي إلىٰ مضاعفات اجتماعيّة وإلىٰ أمور ترفضها الشريعة، مثل احتماليّة زواج مرتدّ بامرأة مسلمة، وهو أمر محرَّم في الشريعة»[2]. وبينما يمنح هذا الحكمُ القبولَ للعائدين، فإنّه يترك عناصر شتّىٰ للتحالف بين الدّولة والكنيسة الذي ميّز مصر ما بعد الكولونياليّة دون مِساس. **أولًا**: لاحظ أنّ الحكم النهائيّ ليس مترسّخًا علىٰ أساس حقّ المتقاضين بتبديل إيمانهم وإنّما علىٰ أساس العواقب الإداريّة التي قد يحدثها مثل هذا الفعل للنظام العامّ، الذي يُعرَّف بدوره بما يتوافق مع الشريعة. وسوف أعود إلىٰ مناقشة مفصَّلة لفكرة النّظام العامّ في الفصل التالي، لكن أودّ ههنا أن ألفت الانتباه إلىٰ حقيقة أنه رغم كون الردة ليست جريمة قابلة للتقاضي في القانون المصريّ، فإنّ العواقب الاجتماعيّة للفعل يُتعامَل معها باعتبارها ذات أهميّة لقدرة الدّولة علىٰ السيطرة والحكم. **ثانيًا**: بمقدار ما تلتزم الكنيسة القبطيّة تمامًا بتعزيز نظام قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين كما هو حال الدّولة المصريّة، بمقدار ما يتمّ استثمار الكنيسة بعمق في الحفاظ علىٰ التحريمات ضدّ الزّواج البين دينيّ دون مساس[3].

(1) Personal communication with EIPR lawyer Adel Ramadan, July 5, 2008.

(٢) قرار المحكمة الإداريّة العليا، رقم ١٩٠٨٦، السنة ٥٣ من التقويم القضائيّ، الصادر في ١١ فبراير ٢٠١١. تمّ الاستشهاد به في: إبراهيم، «القضيّة الخاصّة بخانة الديانة والتحوّل بين الأديان ٢٠١٠-٢٠١٢» (في ملفٍ لدىٰ المؤلّفة). كان هذا قرارًا من بين قرارات كثيرة أصدرتها المحكمة الإداريّة العليا ردًّا علىٰ استئنافات فرديّة أو جماعيّة.

(٣) ويتجلّىٰ هذا في الصراعات التي شنّها المسيحيّون الأقباط باسترجاع "لجنة المراقبة" المُدارة من قبل الدّولة (التي تسمّىٰ جلسة النّصح والإرشاد) التي تمّ حلّها في عام ٢٠٠٨. تتطلّب هذه اللجنة أن يقدّم =

وذلك في الوقت الذي تختلف فيه برفضها للمبدأ القائل بأسبقيّة قانون الأسرة الإسلاميّ، باعتباره «قانونًا عامًّا» للدّولة، على قانون الأسرة القبطيّ.

تثبت الحصيلة المُرضية لقضية العائدين منظورًا إليها كمقابل للكيفيّة التي عُوملت بها وفاء قسطينطين وكاميليا شحاتة كيف أنّ إشكاليّة التحوّل البين دينيّ في مصر هي قضية مُجنوسَة بعمق. وعلى الرّغم من أنّ جميعهم [العائدين وقسطنطين وشحاتة -م] أُعيدوا إلى عرّابهم الشرعيّ باعتبارهم «أبناء الكنيسة وبناتها»، فقد اعتُبِرَ فعل العائدين من الرّجال حقًّا لهم على نحوٍ لم تُعامَل به قسطنطين وشحاتة. وبينما ندّدت الكنيسة القبطيّة في بداية الأمر بقرار العائدين بتغيير ديانتهم من أجل تحاشي الحظر البابويّ للطلاق، فقد توجّب على رجال الدين، في نهاية المطاف، أن يعتبروه أمرًا صالحًا لشنّ معركة قانونيّة لإرجاع الرّجل ثانيةً إلى الحظيرة المليّة. وفي حين يُفترَض أنْ يكون تحوّل رجلٍ إلى الإسلام نتيجة لإرادة مستقلّة وفرديّة، وهي المجال الملائم للحقوق المدنيّة، فإنّ أفعال قسطنطين وشحاتة يُنظَر إليها كأفعال أُكرهوا عليها، ومُموقَعة ضمن نطاق الأسرة في نهاية المطاف، المعزول عن الحياة المدنيّة. وعلينا أن نتذكّر أنّ الكنيسة فسّرت تحوّل قسطنطين إلى الإسلام بأنّه نتاج لإكراه المسلمين ومناورتهم، وهو التفسير الذي تبنّته الدّولة المصريّة، والذي ينتشر الآن عالميًّا لتفسير تحوّلات لقبطيّات أخريات. أمّا في حالة شحاتة، فلم تعترف الكنيسة حتى بأنّ شحاتة تحوّلت، رافضةً أن تعترف بفعلها حتى كخطأ في الحكم، وهو الرّفض الذي أعادت شحاتة نفسها إنتاجه حينما ظهرت علنًا. ويبدو الأمر كما لو أنّ الإسلام يمنع هؤلاء النساء من الفاعليّة (agency) في حين أنّ إرادة الرّجال الأقباط وقدرتهم على التحوّل تبقى حقًّا خاصًّا لهم. والحال أنّنا لن نعرف بتاتًا ما تجشّمته قسطنطين وشحاتة وما رمت قصودهما إليه. إلّا أنّ محاذاة جدال العائدين وقصصهم مثالٌ على الطبيعة المجنوسة لنظام قانون الأسرة وعلى الفتنة الإسلاميّة-المسيحية التي تُثيرها. وهذا لا يُجبرنا على

= أيّ مسيحيّ متى أراد التحوّل إلى الإسلام شيئًا رسميًّا من كلتا المؤسستين الدينيتين بأنّه لم يُكره على التحوّل. ويعود تاريخ هذه المؤسّسات إلى العصر العثماني، فقد كانت قائمة منذ القرن التاسع عشر على أقلّ تقدير. انظر:

Deringil, There Is No Compulsion in Religion, 559-60.

التعامل مع جَور هذه المعاملات التفاوتيّة فقط، وإنّما أيضًا مع مدىٰ تعشُّش الجنوسة والدين والسياسة في الصراع الإسلاميّ-المسيحيّ، سواء علىٰ المستوىٰ الوطنيّ أو - كما أوضّح أدناه- علىٰ المستوىٰ العالميّ.

الجنوسة والإكراه والجيوسياسة

نظرًا إلىٰ هذا التاريخ الطويل للتنظيم غير المتكافئ للتحوّل [الدينيّ -م] بين المسلمين والمسيحيين، جنبًا إلىٰ جنب مع الضغط الجديد عليهم بأنْ ينسلخوا من المسيحيّة لحصول الطلاق، فقد غدا الأقباط يشعرون بأنّ جماعتهم واقعة تحت الإكراه. يتجلّىٰ هذا القلق الجماعيّ في الاعتقاد، الذي يتقاسمه كثيرٌ من الأقباط، بأنّ هناك مؤامرةً إسلاميّة عالميّة لإغواء القبطيّات (مثل شحاتة وقسطنطين) لأنْ يتحوّلن إلىٰ الإسلام مع وعود كاذبة بالعشق والغرام. ويُعمَّم هذا الادّعاء الآن عالميًّا علىٰ وسائل الإعلام الإنجيليّة وفي أوساط الشبكات القبطيّة في المهجر. وقضيّة قسطنطين هي لحظة حاسمة في هذه الملحمة المُجنوسَة (gendered). فبعد محنتها، كان هناك تصاعد كبير في القصص الإخباريّة حول الأُسر المسيحيّة التي تعلن عن بنات مفقوداتٍ اختُطِفنَ علىٰ يد رجال مسلمين زعمًا[(١)]. وصعدت التقارير مرّة ثانية بعد سقوط نظام مبارك في عام ٢٠١١[(٢)]. وتبقىٰ هذه الادّعاءات والادّعاءات المضادّة، حالما أُثيرت فى الصحافة المصريّة، غير مفحوصة جيّدًا، ومن العسير التأكّد من صحّتها. وفي

---

(١) (Arab-West) (عرب ويست)، هي مجموعة أمريكيّة غير متحزّبة تتابع العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في الشرق الأوسط، حيث تقدّم عيّنة كبيرة من الصحف المصرية بين عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٨ التي أبلغت عن اختفاء الفتيات القبطيات من منازلهنّ. تتضمّن هذه الصحف: صحيفة صوت الأمّة، المصري اليوم، الدستور، الأسبوع، الوطنيّ، الميدان، الكتيبة الطيبيّة، المصوّر، الشرق الأوسط. انظر:

Aguzzoni. Media Reports of Christians Converting to Islam.

(٢) انظر مثلًا:

Alastair Beach. Copts Alarmed by the Rise in Young Female Converts to Islam. al-Masry al-Youm. August 8, 2011. www.almasryalyoum.com/en/node/484562.

تلاحظ المؤلّفة أنه رغم تصعيد مثل هذه الادعاءات في مصر ما بعد مبارك، إلّا أنّ حتىٰ المحامين الأقباط الذين يسجّلون هذه المظالم لا يزالون غالبًا مرتابين من دقّتها.

ضوء غياب أيّة إحصاءات جديرة بالثقة سواء من وزارة الداخليّة أو من الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، فإنّ صناعة الشائعات لا تزال مدوية.

وقد وجدتُ، في أثناء عملي الميدانيّ مع النّشطاء والمثقّفين الأقباط الذين كانوا نقّادًا لاذعين للكنيسة القبطيّة، أن كثيرًا منهم يعتقد صحّة هذه القصص، كدليل علىٰ مؤامرة إسلاميّة مراوغة لإنقاص عدد المسيحيين الذين يعيشون في الشرق الأوسط. وتزعم بعض المواقع الإلكترونيّة الإنجيليّة ولأقباط المهجر أنّه قد خُطف ما لا يقلّ عن نصف مليون فتاة قبطيّة في مصر[1]. وكثيرًا ما تستشهدُ هذه الوسائل الإعلاميّة بشهاداتٍ من النّساء والفتيات القبطيّات اللواتي فُقِدنَ لفترة من الزمن، لكنهنّ عُدنَ إلىٰ أسرهنّ زاعماتٍ أنّهنّ خُطفِنَ وأُجبِرنَ علىٰ التحوّل [إلىٰ الإسلام -م]. ويقول تقرير استقصائيّ صدر في عام ٢٠١٣ من قبل اللجنة الأمريكيّة للحريّة الدينيّة الدّوليّة (USCIRF) إنّ هذه الحالات «ليست اختطافاتٍ ولكنّها حالات فتيات يتحوّلن إلىٰ الإسلام طوعًا للزّواج برجالٍ مسلمين شبّان ومن ثمّ يسعينَ للتحوّل إلىٰ المسيحيّة عندما تفشل العلاقة. وقد ذكرَ البعضُ أنّ أسر الفتيات جلبَ لها تحوّلُ بناتهنّ العار وأُلجئوا إلىٰ الزّعم باختطافهنّ لمداراة الموقف»[2]. وفي تقريرٍ سابق، قالت اللجنةُ نفسها إنّ «مجموعات حقوق الإنسان التي تحظىٰ باحترام كبير كانت قادرة علىٰ التثبّت من مثل هذه [التّهم] ووجدت أنّه من العسير للغاية تحديد ما إذا كان قد استُعمِل الإكراهُ، في معظم الحالات التي تضمّنت تحوّل فتاةٍ قبطيّة إلىٰ الإسلام عندما تزوّجت مسلمًا»[3].

وشاركت المنظّمات الإنجيليّة المسيحيّة ومنافذها الدبلوماسيّة في حملةٍ عالميّة تتعامل مع هذه الادّعاءات كحقائق تتطلّب تصرّفًا وتدخّلًا دوليين[4]. وأصدرت منظّمة

---

(1) Aguzzoni, Media Reports of Christians Converting to Islam, section 4.1.

(2) USCIRF, USCIRF Annual Report 2013.

(3) US Department of State, Egypt.

(٤) يذكر، علىٰ سبيل المثال، تقريرٌ صادر عن مركز الأبحاث الأمريكيّ «بيت الحريّة» حول انتهاكات الحريّة الدينيّة في مصر «أنّ هناك تقاريرَ موثوقًا بها من مناطق مصريّة عديدة تقول إنّ المسلمين المتشدّدين يختطفون أو يتلاعبون بالفتيات المسيحيّات لتحويلهن [إلىٰ الاسلام -م]. وهذا يمكن حتىٰ أن يتضمّن=

التضامن المسيحيّ الدّوليّ (CAI)، وهي منظّمة مكرّسة لإنقاذ المسيحيين المُضطهَدين في البلدات ذات الأكثريّة المسلمة، تقريرين (في عامي ٢٠٠٩ و٢٠١٣)، الأوّل بالشراكة مع المؤسّسة القبطيّة لحقوق الإنسان، التي تتمتّع بجاذبيّة واسعة فيما بين أقباط المهجر وفي مصر[١]. ويقع هدف هذان التقريران علىٰ شقّين: (١) تقديم أدلّة علىٰ وجود نمط مؤسَّس بوضوح للخداع والعنف والتعسّف الجنسيّ والتحوّل القسريّ للقبطيّات في مصر. (٢) رفع تهمة اختطاف القبطيّات إلىٰ كونها «عبوديّة جنسيّة»، التي تعتبرها وزارة الخارجيّة الأمريكيّة (بموجب قانون حماية ضحايا الاتّجار بالبشر الخاصّ بها، والبروتوكول الأمريكيّ بشأن الاتجار بالبشر) جريمةً[٢]. إذ يقول جون إيبنر (John Eibner)، وهو الرّئيس التنفيذيّ لمنظّمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ، في مقدمةٍ لتقرير عام ٢٠٠٩، إنّ «تقارير خطف رجال مسلمين والزواج قسرًا وتحويل نساء وفتيات قبطيّات [إلىٰ الإسلام -م] قد ظهرت من مصر مع تزايد في وتيرتها في مدار العقد الماضي. وتتوافق أنماط القوة والاحتيال والإكراه الناشئة مع تعريف الاتّجار بالبشر الذي تعرّفه الأمم المتّحدة ووزارة الخارجيّة الأمريكيّة، والذي تعرّفه الولايات المتّحدة بأنّه جريمة ضدّ الإنسانيّة[٣]».

ويُعدّ توصيف تحوّل القبطيّات إلىٰ الإسلام باعتباره شكلًا من أشكال العبوديّة الجنسيّة أمرًا حاسمًا للبنية الجداليّة والبلاغيّة والقانونيّة لكلا التقريرين. وبالنّظر إلىٰ أنّ كثيرًا من القبطيّات المتحوّلات إلىٰ الإسلام هنّ في سنّ الرّشد؛ فقد استفادت

= فتيات قبطيّات قاصرات عن السنّ القانونيّ في القانون المصريّ الذي يمكن لشخصٍ ما به أن يبدّل دينه».
Center for Religious Free- dom, *Egypt s Endangered Christians 1999*, 51.

(1) Clark and Ghaly, Tell My Mother I Miss Her; and Clark and Ghaly, Disappearance, Forced Conversion and Forced Marriages.

يستشهد كلا التقريرين بالمحامين الأقباط والشخصيات العامّة ذائعة الصيت في مصر الذين يؤيّدون ادعاءات التقريرين.

(٢) يبتدئ تقرير سنة ٢٠١٣ بالاعتراف بأنّ منظمات حقوق الإنسان ووزارة الخارجيّة الأمريكيّة كانت غير قادرة علىٰ التثبّت من هذه المزاعم، الأمر الذي يشرع التقرير في وصفه باعتباره استخفافًا بـ«سلامة الضحايا».

(3) Clark and Ghaly, The Disappearance, Forced Conversion and Forced Marriages, 2.

منظّمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ من المادّة الثالثة لبروتوكول الاتّجار بالبشر للأمم المتّحدة، التي تتناول علىٰ وجه التحديد الفارقَ الضبابيّ بين الإكراه والقبول في تطويع الأفراد إلىٰ الاستعباد الجنسيّ أو استعباد العمل[١]. حيث إنّ «بروتوكول الأمم المتّحدة لتحريم وقمع ومعاقبة الاتّجار بالأشخاص، وخاصّة النّساء والأطفال» (الذي صدر في عام ٢٠٠٠) يعرّف «الاتّجار بالبشر» بأنّه تطويع للضحيّة «عن طريق التهديد أو باستعمال القوّة أو أشكال أخرىٰ من الإكراه، والاختطاف، والاحتيال، والخداع، وتعسّف السّلطة أو استغلال موقف ضعف أو إعطاء أو تلقّي مبالغ ماديّة أو مصالح»، ويتضمّن تعريفها للاستغلال علىٰ «البغاء بالآخرين أو أشكال أخرىٰ من الاستغلال الجنسيّ»[٢]. أمّا الجزء الثاني من المادّة الثالثة فيؤكّد مزيدًا بأنّ قبول الضحيّة البالغ سنّ الرّشد أمر لا معنىٰ له عندما يُتحصَّل علىٰ هذا القبول بأيٍّ من الوسائل المذكورة آنفًا.

والحال أنّ السياسة الجنوسيّة في تقارير منظّمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ مثيرة للانتباه لتفكيك الكيفيّة التي تمثّل بها هذه التقارير العلاقاتِ الرّومانسيّة بين المسيحيّات والرّجال المسلمين باعتبارها علاقات إكراه جنسيّ وأمثلة علىٰ الزيجات المختلطة كدليل علىٰ «الاتّجار بالبشر». حيث تحاجج منظمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ «بأنّه علىٰ الرّغم من أنّ بعضًا من النّساء يقبلنَ بالعلاقة الغراميّة، فإنّهنّ لا يقبلن بفقدان الهويّة والانعزال والتحوّل القسريّ الذي يتلوه [للإسلام -م]. وبحسب المادّة الثالثة من بروتوكول الأمم المتحدة للاتّجار بالبشر، يُعدّ القبول أمرًا غير ذي صلةٍ في تحديد الجريمة كاتّجارٍ بالبشر في حال كانت هناك عناصر قوّة واحتيال وإكراه، كما هو الأمر في الحالات الموثّقة في هذا التقرير. وعليه، لا يعني القبول بعلاقة أوليّة القبولَ بحالات التعسّف اللاحقة، والزّواج القسريّ والتحوّل الإجباريّ . . . وكلّها تقع في تعريف الأمم المتحدة للاتّجار بالبشر»[٣]. ويكرّر

---

(١) انظر:

United Nations, Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking.

(٢) السابق. يشتملُ الاستغلال في البروتوكول أيضًا علىٰ ممارسة العمل القسريّ والعبوديّة والاسترقاق، أو إزالة الأعضاء.

(3) Clark and Ghaly, The Disappearance, Forced Conversion and Forced Marriages, 13. =

النّاشط القبطيّ المصريّ-الأمريكيّ مجدي خليل، الذي ناقشتُ عملَه في الفصل الثاني، هذا الفهم في بيانه لمنظّمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ، فيقول: «ليس اختطاف الفتيات القبطيّات وتحويلهن إلىٰ الإسلام نتيجةً للتحريض الجنونيّ والعنصريّ ضدّ الأقباط فحسب، وإنّما سيرورة منظّمة ومُخطّطة مسبقًا علىٰ يد جمعيّات ومنظّمات داخل مصر بتمويلٍ محلّيّ وعربيّ . . . فقد [أغويت الفتيات القبطيّات وغُرّرَ بهنّ] عن طريق المكر والخداع والإغواء»[1].

وبالإضافة إلىٰ بروتوكولات الأمم المتحدة ضدّ الاتّجار بالبشر، فإنّ تقارير منظّمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ تُناشد أيضًا الحكومة الأمريكيّة لتتخذ إجراءات ضدّ مصر بموجب القانون الأمريكيّ لحماية ضحايا الاتّجار بالبشر والعنف عام ٢٠٠٠، الذي يركّز علىٰ «تجارة الجنس، والاستعباد، والتسخير الجبريّ»[2]. وبحسب السوسيولوجيّة إليزابيث بيرنستين (Elizabeth Bernstein)، فقد كان صدور هذا القانون نتاجًا لسنوات من العمل الإنجيليّ المسيحيّ ضدّ العمل بالجنس عالميًّا. حيث نجحَ هؤلاء الإنجيليّون في تجريم العمل بالجنس وفي خلْق «عقوبات جنائيّة للقوّادين والزبائن الجنسيين [الذي وُصِفوا] بأنّهم مسترِقّون [مالكو عبيد-م]». وترمي سلسلة التشريعات التي تلت صدور قرار الحماية عام ٢٠٠٠ إلىٰ «فرض عقوبات ماليّة علىٰ الدّول التي تُعتبَر أنّها لا تتخذ خطوات كافيةً لوقف الدّعارة (التي تُفهم باعتبارها متماثلة مع الاتّجار بالبشر والعبوديّة)، وإلىٰ الاشتراط بأنّ المنظّمات غير الحكوميّة القائمة دوليًّا التي لا تشجب الدعارة جهارًا باعتبارها انتهاكًا لحقوق النّساء الإنسانيّة يتمّ استبعادُها من التمويل الاتّحاديّ»[3].

= لا تتناسب كثيرٌ من الحالات من العشرين حالة التي قُدّمت كدليلٍ في التقرير، مع نمذجة الإكراه التي يبنيها التقرير. وفي بعض الحالات، تدلي النّساء مع أفراد أسرهنّ بشهاداتٍ متضاربة (قضيّة رقم ٥ علىٰ سبيل المثال)، وفي حالات أخرىٰ، لا يتّضح سبب تبرّؤ النّساء القبطيّات من العلاقات التي كانت لهن مع رجال مسلمين.

(1) Clark and Ghaly, Tell My Mother I Miss Her, 11.

(2) US Department of State, Victims of Trafficking and Violence Protection Act of 2000.

(3) Bernstein, The Sexual Politics of the New Abolitionism,' 130.

وقد أصدر الرّئيس التنفيذيّ لمنظّمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ رسالةً عموميّة للرئيس أوباما، مستشهدًا بالقانون الأمريكيّ لحماية ضحايا الاتّجار بالبشر والعنف عام ٢٠٠٠، يحثّه فيها علىٰ اتّخاذ موقفٍ ضدّ مصر -ثاني أكبر متلقٍّ للتمويل الأمريكيّ. ويرتكز خطاب منظّمة التضامن الدّوليّ، لاعبًا علىٰ وتر حساسيّات جمهوره الأمريكيّ بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، علىٰ المجازات المتوفّرة علىٰ نطاق واسع لعنف الذكور المسلمين، وعلىٰ كراهية الإسلام المترسّخة للمرأة، وعلىٰ عوز الدين للتسامح، قائلًا: «إنّ الاتّجار بالنّساء والفتيات غير المسلمات ليس مجرّد نشاط جنائيّ مُجرَّم. ويثبت هذا التقرير القويّ أن مثل هذه الانتهاكات لحقوق الإنسان الأساسيّة إنّما يدعّمها غلبةُ المعايير الثقافيّة في مصر -المتجذّرة في التقاليد الإسلاميّة في كثيرٍ من الأحيان- التي تُشرعن العنفَ ضدّ النساء وغير المسلمين»[(١)]. أمّا التقرير الصادر في عام ٢٠١٣ فيصرّح ثانيةً بمناشدة منظّمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ للحكومات الأمريكيّة والأوروبيّة بأنْ تعالج «تفوقيّة المسلمين والذكور المترسّخة بعمق التي تتخلّل مساحاتٍ شاسعة من المجتمع المصريّ وتوفّر السياقَ الثقافيّ للزيجات والتحوّلات الدينيّة القسريّة»[(٢)]. والحال أنّ لهذه السرديّة حول بربريّة الإسلام وكراهيته التي لا نظير لها للنّساء تاريخًا طويلًا في صلب المجادلات المسيحيّة الغربيّة. ومع ذلك، كما أناقشُ في الفصلين الأوّل والخامس، فقد تمّ انتشار هذا المجاز السرديّ أيضًا، خلال معظم تاريخ العالَم المسيحيّ الغربيّ، لتوصيف المسيحيين الأقباط هؤلاء الذين يمارسون شكلًا منحرفًا من المسيحيّة. وقد تحوّل هذا التوصيف الآن؛ لأنّ العالَم المسيحيّ قد أنشأ تحالفًا جيوسياسيًّا مع «المسيحيّة الشرقيّة» واكتشفَ أخوّتهم الحضاريّة، مصوّرًا المسيحيين الأقباط باعتبارهم ضحايا لعنف الإسلام الذي لا يُضاهىٰ.

تمحي صورةُ القبطيّات باعتبارهنّ ذوات معرّضاتٍ لممارسات الرّجال المسلمين

---

(1) Christian Solidarity InternationalUSA. Obama-Eibner Copts. *National American Coptic Assembly*. November 10. 2009. http://nacopts1.blogspot.com/2010/03/obama-eibner-copts.html.

(2) Clark and Ghaly. Tell My Mother I Miss Her. 3.

المفترسة دورَ الكنيسة في هذه الأزمة. ومن اللافت للنّظر غياب الصعوبات التي تواجهها نساء مثل قسطنطين وشحاتة في الأوضاع المحليّة التعيسة الحيّة في تقارير منظّمة التضامن المسيحيّ الدّوليّ وفي وسائل الإعلام الإنجيليّة والقبطيّة. وحبس وفاء قسطنطين في دير البابا (منذ عام ٢٠٠٤) هو دلالة علىٰ المحق العامّ لذاتيّة الأنثىٰ المتحوّلة من قبل هذه الحملات، حتىٰ في الوقت الذي تكون أفعالها بمثابة المحور الذي يدور حوله التشخيص المنافِس للأزمة القبطيّة. فليس بمقدور الكنيسة وحلفائها الإنجيليين الدوليين أن يعترفوا بفعل قسطنطين باعتباره قرارها أو حقّها الخاصّ؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يُعقّد الزعم بأنّ المصدر الأساسيّ لمعاناة الأقليّة القبطيّة هو الإسلام. ولا يمكن أن يُقدَّم تحوّل المرأة القبطيّة إلّا كرهنٍ بأيدي مضطهديها المسلمين الذكور. أمّا أفعالُها، ولكي تكون أفعالها حقًّا، فيجب أن تقرّ بهذه الحقيقة المِليّة أوّلًا.

وبينما انتشرت الإشاعات الدائرة حول اختطاف القبطيّات في الماضي، فما هو جديد في اللحظة الحالية هو أنّ التحوّل الدينيّ للنّساء أصبحَ مُضمَّنًا في الحجج المؤيّدة والمعارضة للحقّ في الحريّة الدينيّة. بهذا التأطير، فاللافت للنّظر هو أنّ رضوخ القبطيّات للكنيسة القبطيّة يظهر كفعلٍ براديغميّ يحمي الممارسة الجماعيّة للحريّة الدينيّة للجماعة. وفي مثل هذا النّقاش، لا يمكن أن يُقدَّم تحوّل القبطيّة إلىٰ الإسلام من حيث حريّتها الدينيّة بالأساس؛ لأنّ المرأة القبطيّة أصبحت حاملة للحريّة الدينيّة الخاصّة بالجماعة. إنّ هذا الإدغام المتناقض لرضوخها ولحريّة المجموع ليس تعبيرًا عن الأبويّة الدينيّة-الثقافيّة الجوهريّة. علىٰ العكس، إنّه نتاجٌ للتدبير العلمانيّ الذي غدت به هويّة الأقليّات تُناطُ بتنظيم الأسرة، حيث تُعدّ المرأة هي الحامل المثاليّ له في نهاية المطاف. ولاحظْ أنّ الأكثريّة والأقليّة يعملان عملهما ههنا ليس كمجرّد فئات قانونيّة ولكن أيضًا كفئاتٍ مُجنوسَة إلىٰ حدّ أنهما يعكسان العلاقة التراتبيّة بين المرأة القبطيّة المُكْرَهة والذّكر المسلم العدوانيّ.

ومن المثير أن نقارن الاهتمام القبطيّ بقسطنطين في مقابل الاهتمام الذي عبّر عنه القاضي المصريّ ذائع الصيت طارق البشريّ الذي كتبَ بغزارة حول العلاقات

الإسلاميّة-المسيحيّة في مصر[1]. في سياق تعليقه على قضيّة قسطنطين، يستخدم البشري الحادثة للتفكير فيما يصفه بأنّه علاقة فاسدة ومتصدّعة بالأساس بين الدّولة المصريّة والكنيسة القبطيّة. يَنتقد البشري الكنيسةَ لدفاعها المنافق عن الحريّة الدينيّة للأقليّات بينما تنتهكُ، في الوقت نفسه، الحقَّ الفرديّ لقسطنطين باعتناق الإسلام[2]. ويكتبُ البشري، منتقدًا إصرار البابا شنودة علىٰ أنّ قوات أمن الدّولة ألقت القبض علىٰ قسطنطين وأرجعتها إلىٰ الكنيسة، بأنّ «إدارة الكنيسة انتهكت دعوتها المتكرّرة كثيرًا لحريّة الدين والحقّ في التحوّل [البين دينيّ] بغضّ النّظر عمّا إذا كان من الإسلام أو إليه»[3]. لاحظ أنّه علىٰ الرّغم من كون مناصرة البشري لحقّ قسطنطين في اختيار معتقدها تكفل نقده لسلطة الكنيسة، فإنّ البشري يبقىٰ صامتًا عن القوانين الجائرة التي تحرّم علىٰ المسلمين التحوّل إلىٰ المسيحيّة بينما تسهّل الفعل المعاكس [أي تحوّل المسيحيين إلىٰ الإسلام -م]. والحال أنّ هذا الصّمت في نقد البشري اللاذع، بطريقة أخرىٰ، لوفاق الدّولة والكنيسة يُشير إلىٰ أنّ أفعال قسطنطين ما هي إلا أفعال واضحة لدرجة أنّها تكشف الازدواجيّة المنافقة للكنيسة والميول الديكتاتوريّة للدّولة الفاسدة. ويمكن فهم اختيار قسطنطين فقط، إذا اعتُبر اختيارًا أصلًا، باعتباره ضربة ضدّ النّظام.

وفي حين أنّ التفاوت بين المسلمين والمسيحيين هو نتاج لطريقة خاصة أُدِيرَ بها الاختلاف الدينيّ في مصر، فمن المهمّ أن نعي أيضًا أنّ مجموعة القوىٰ الدّوليّة لعبت دورًا تأسيسيًّا في تبديل الأرضيّة التي عليها يمكن تصوّر المسألة القبطيّة والحجاج والنّزاع بشأنها؛ وتقع المسيحيّة الإنجيليّة علىٰ رأس هذه القوىٰ لتحديد مجموعة جديدة من الأجندات الجيوسياسيّة. وسيكون من العسير أن نتصوّر هذه القوّة الدوليّة كقوة «دينيّة» بأي معنىٰ بسيط، تمييزًا لها عن عمليّة القوّة العلمانيّة؛ نظرًا لمدىٰ تشابك

(١) طارق البشري مؤلّف دراسات رئيسة عديدة حول المسألة القبطيّة، بما فيها: **المسلمون والأقباط والجماعة الوطنيّة والدّولة والكنيسة.**

(٢) البشري، الجماعة الوطنيّة.

(٣) السابق، ص٢١٠.

وزارة الخارجيّة الأمريكيّة ووكالات الأمم المتّحدة في الحملات التي أشرتُ إليها أعلاه. علىٰ هذا النّحو، لا يمكن أن يُفهم الصراع بين المسلمين والمسيحيين بمصطلحات ثقافويّة (culturalist) فقط. علىٰ العكس، يحثّنا ذلك علىٰ التفكير في الاتّساقات والخواصّ التي يمثّلها ماضي المجتمعات ما بعد الكولونياليّة وحاضرها في تشكيل العلمانيّ علىٰ الصعيد العالميّ والجيوسياسيّ.

العلمانويّة والجنسانيّة

حاججتُ، في هذا الفصل، بأنّ إحدىٰ العواقب المتناقضة الناجمة عن علمنة المجتمعات الشّرق أوسطيّة هي أنّه مثلما تُصبح السّلطة الدينيّة هامشيّة لإدارة الشّئون المدنيّة والسياسيّة، فإنّها تقتضي، في الوقت ذاته، مكانة امتيازيّة في تنظيم الأسرة والعلاقات الجنسيّة. وذلك نتيجة للانقسام الأساسيّ للعلمانويّة للعموميّ والخصوصيّ الذي يُنحّي الجنسانيّة والدّين إلىٰ الخصوصيّ بينما يجعلهما تابعيْن للعموميّ في الآن نفسه. إنّ دمج التعاليم الدينيّة ما قبل الحديثة في البنية القانونيّة للدّولة الحديثة يعطي لقانون الأسرة قالبًا أوّليًا مع أنّه يُمثّل في واقع الأمر تدبيرًا حديثًا. ولا يعني هذا بطبيعة الحال أنّ التديّن ما قبل الحديث لم يكن له استثمار في تنظيم الجنسانيّة. بل يعني أن التواشج الخبيث للدّين والجنسانيّة في ظلّ الشّروط الحديثة للحوكمة العلمانيّة اتخذَ شكلًا فريدًا من نوعه لا يمكننا إدراكه إذا طابقناه ببساطة مع النّزعة التقليديّة الدينيّة. عوضًا عن ذلك، من المهمّ أن نحللَ كيف أنّ العناصر العلمانيّة والدينيّة التي تطوّق قانون الأسرة قد جعلت من التعايش البين دينيّ إمكانيّة متحدّية.

ومنذ أنْ نشر ميشيل فوكو (Michel Foucault) كتابه **تاريخ الجنسانيّة** (*History of Sexuality*)، فقد أصبح من المسلّم به علىٰ نطاق واسع أنّ خصخصة الجنسانيّة في الحقبة الحديثة قد رافقها خضوعُها لأشكال لا نظير لها تاريخيًّا من الفحص والتنظيم والضبْط جعلتها موضوعًا جديدًا للمعرفة والهويّة والمناورة. فالأسرة، كوحدة إعادة إنتاج اقتصاديّ وبيوسياسيّ، هي مكان مُقيَّم (valorized) لهذا الاستثمار الحديث، وقانون الأسرة، تبعًا لذلك، هو مقروئيّته القانونيّة. وبينما تقرّ كثيرٌ من الأدبيّات العلميّة بحداثة مؤسّسة الأسرة ومكانتها القانونيّة الفريدة، فنادرًا ما يتمّ تحليلها كوحدة ضروريّة للعلمانويّة السياسيّة. لقد استخدمتُ، في هذا الفصل، المعرفةَ التاريخيّة

حول البناء الحديث للأسرة كعدسة يمكن من خلالها فهم مسار المشروع العلمانيّ في مصر، وذلك حذو النّعل بالنّعل مع الصراعات غبر المنتهية التي ولّدها ذلك حول كيف وأين نرسم الخطّ الفاصل بين الدّين والدّولة.

في العادة، يُنظَر إلىٰ قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدّين في الشّرق الأوسط كدليل علىٰ العلمنة غير المكتملة للمنطقة. وحاججتُ بأنّ مثل هذا الحكم لا يدرك كفايةً العلمانويّةَ كنمط مشترك من البِنْية القانونيّة-السياسيّة التي تُقسّم الانقسام الغربيّ وغير الغربيّ. وإنّ تنحية الدّين والأسرة إلىٰ المجال الخصوصيّ هي سمة بارزة لهذه البِنْية، الأمر الذي يربطُ أيضًا مصيرهما التنظيميّ في المجتمع الحديث. ويُعدّ الدّور المركزيّ الذي غدت تلعبه الجنسانيّة في المواجهة بين العلمانيّ والدينيّ في مجموعة من النّضالات العالميّة علامةً تشخيصيّة علىٰ هذا الدّمج. ويتجلّىٰ ذلك في الجدالات الدائرة حول الحجاب في أوروبّا الغربيّة، وحول زواج المثليين في الولايات المتحدة، ومنع الحمل والمثليّة الجنسيّة في أفريقيا، ناهيكَ عن الزّعم المبالغ فيه في فرنسا بأنّ المساواة الجنوسيّة والحريّة الجنسيّة مرادفتان للائكيّة. كما إنّ الصراع علىٰ قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدّين في مصر وفي مجتمعات أخرىٰ شرق أوسطيّة هو جزءٌ لا ينفصل عن التدبير العلمانيّ. وعلىٰ إثر ذلك، فليس قانون الأسرة المرتكز إلىٰ الدين تعبيرًا عن تديّن هذه المجتمعات ولا هو أمارة علىٰ علمانيّتها النّاقصة. بيد أنّه تجسيدٌ مُحدّد تاريخيًّا لمشروع كونيّ يُقولَب بمصطلحات حضاريّة في كثيرٍ من الأحيان.

الفصل الرابع

التفاوت الدينيّ والمدنيّ

في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨، عندما شرعتُ في بحثي الميدانيّ لهذا الكتاب للمرّة الأولىٰ، فوجئتُ باهتمام وسائل الإعلام المكرّس لقرار المحكمة الإداريّة الذي منح البهائيين حقّ ألّا يسجلوا ديانتهم في الوثائق التي تصدرها الدّولة. وبينما أعلن كثيرٌ من نشطاء حقوق الإنسان بأنّ ذلك انتصارٌ للبهائيين، فقد أدان آخرون القرارَ باعتباره إقرارًا للدّولة بالهرطقة. ورغم أنّني عملتُ في مصر منذ عام ١٩٩٥، إلّا أنني لم أصادف بتاتًا أيّ نقاشٍ عموميّ للمعتقد البهائيّ. وقد أخبرني محامٍ لدىٰ المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة، الذي قد حقّق انتصارًا قانونيًّا بارزًا لصالح البهائيين، بأنّه أيضًا لم يسمع قطّ عن وجودهم في مصر حتىٰ شرع في العمل علىٰ القضيّة. فقد أُلقي بالبهائيين إلىٰ أضواء وسائل الإعلام في عام ٢٠٠٦ عندما حكمت محكمةٌ إداريّة بأنّ ديانتهم يمكن إدراجها في بطاقات الهويّة القوميّة(*)، وهو القرار الذي لاقىٰ اعتراضًا بصورة واسعة. ونشأ علىٰ إثر ذلك نقاشٌ صاخبٌ في وسائل الإعلام المصريّة حول تاريخ البهائيين في البلد، وانحرافهم عن أديان «أهل الكتاب»، وفيما إذا كان يجب علىٰ الدّولة أن تعترفَ بمعتقدهم أم لا. وقد تراوحت هذه النّقاشات من نقدٍ لاذع إلىٰ اجترارات أكثر تروّيًا حول الكيفيّة التي يجب أن تتعامل بها الحكومةُ المصريّة مع أقليّة غير إبراهيميّة (non-Abrahamic)، أعدادها قليلة عندما نقارنهم بالمسيحيين الأقباط الأرثوذكسيين، بيد أنّ مكانتهم في الدّولة تُثير أسئلة صعبة حول توزيع الحقوق الدينيّة والمدنيّة.

بالنسبة إلىٰ كثير من نشطاء حقوق الإنسان، كان ظهور البهائيين علىٰ السّاحة العموميّة المصريّة دعوةً لتوسيع شروط النّقاش حول مكانة الأقليّات الدينيّة بشكل أبعد

(*) يُرجىٰ الانتباه إلىٰ أنّه يُشار إليها في مصر بـ "بطاقات الرّقم القوميّ". [المترجم]

من المسألة القبطيّة. فكما قال لي سليمان، وهو عضو بارز في جماعة «مصريّون ضدّ التمييز الدينيّ»[1]:

تعلمينَ أنّ قضيّة البهائيين جدّ مهمّة، حتىٰ لو كان عددهم ضئيلًا في مصر. وعندما يتحدّث المصريون عن الدين، فإنّنا نتحدّث دائمًا عن أديان ثلاثة، وهي أديان أهل الكتاب. وتثير قضيّة البهائيين في مصر مسألة الأديان الأخرىٰ غير الكتابيّة. وتعلمين بقولهم إنّ البهائيين كفّار. حسنًا، نعم نريد أن نقبل بذلك ونتعامل معهم باعتبارهم كفّارًا، وهم مواطنون مثلنا ولهم الحقوق نفسها التي تمتّع بها بقيّتنا ... وكما تعلمين، يريد الإخوان المسلمون رفض البهائيين عن طريق تسميتهم مرتّدين. بيد أنّ الكنيسة القبطيّة أيضًا غير متعاطفة معهم وذلك ربّما لأنّها تودّ أن تحفظ مكانها الامتيازيّ كديانة كتابيّة. وهكذا، أعتقد أن المسألة البهائيّة حاسمة للتفكير حول [مشكلة] التمييز الدينيّ في مصر. فهي تجبرنا أن نتجاوز الحجج الدينيّة إلىٰ إشكاليّة المساواة في المواطنة.

كان سليمان محقًّا في قولبة الإشكال علىٰ هذا النّحو. فالحقّ الممنوح دستوريًّا للمساواة السياسيّة والمدنيّة للمواطنين المصرين يقع في توتّر مع سياسة الدّولة لتوسيع الاعتراف بـ «أهل الكتاب» فحسب، أي المسلمين والمسيحيين واليهود. ويطرح هذا الأمر مشاكل خاصّة علىٰ البهائيين الذين يشمل دينهم معتقدات عددٍ من التقاليد التوحيديّة وغير التوحيديّة والذي حُظِرَ، منذ الستينيّات، في مصر. يُشكّل البهائيّون أقلّ من واحد بالمائة من عدد السّكان، إلّا أن مكانتهم المتضاربة السياسيّة والمدنيّة مثال علىٰ الصعوبات المضمَّنة في التفاوض بين التقليد القانونيّ-المدنيّ العلمانيّ، الذي يوجّه معظم القانون المصريّ، والمفاهيم والممارسات الإسلاميّة التي تتغلغل في شتّىٰ هيئات الدّولة القانونيّة والإداريّة.

أدرس في هذا الفصل خليط المفاهيم الدينيّة والعلمانيّة التي تستعملها المحاكم المصريّة لتنظيم الاختلاف الدينيّ للبهائيين. وبينما يركّز النصف الأوّل من الفصل

(١) تشكّلت هذه المجموعة، واختصارها (MARED)، في أبريل ٢٠٠٨. وتتكون بالأساس من مسيحيين ومسلمين. وينظر بعضٌ من أعضائها إلىٰ المعتقد البهائيّ كطائفة منحرفة تصرف الانتباه عن التحدّي الحقيقيّ الذي يُواجه مصر اليوم، أي التعايش بين المسلمين والمسيحيين.

علىٰ الأحكام الصادرة عن المحاكم المصريّة، فإنّني أنتقلُ في النصف الثاني منه إلىٰ تحليل الأحكام الصادرة عن المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان (EctHR) التي تتعلّق أيضًا بتنظيم الأقليّات الدينيّة في المجتمعات الأوروبيّة. ما أرمي إليه بتقديم هذه القراءة المقارِنة هو عرْض كيف أنّ المفاهيم العلمانيّة الأساسيّة، عندما يتمّ تبنّيها في تقاليد أخرىٰ دينيّة وقانونيّة، تُنتج ضروبًا من الآثار مماثلة جدًّا: تفويض الدّولة بالفصل في المضمون الدينيّ الثابت، وتعزيز القيم والحساسيّات الأكثرويّة علىٰ حساب معتقدات وممارسات الأقليّات. آملُ، بتحليل القواعد القانونيّة المُضمَّنة في تنظيم الاختلاف الدينيّ، أن أفصّل بشأن العلمانويّة كفضاء للبُنْيَنة القانونيّة-السياسيّة التي تمرّ عبر سياقات قوميّة رغم الاختلافات المهمّة بينها.

إنّ المفهوم العلمانيّ لـ «النّظام العامّ» والفارق بين المعتقد الدينيّ الخاصّ (الباطن) وتجلّيه العموميّ (الظاهر) أمور مركزيّة لمدوّنة الفقه القانونيّ التي أحلّلها في هذا الفصل. وكما سأفصّل أدناه، يَسمح النّظام العامّ للدّولة الحديثة أن تحدّ من الحقوق الأساسيّة للمواطنين عندما يُعتبر أنّهم يُهدّدون اللحمة الأخلاقيّة والقانونيّة لمجتمعٍ بعينه. ويقع هذا المفهوم القانونيّ في مكمن حقّ الحريّة الدينيّة الذي تنصّ عليه القوانين المصريّة والأوروبيّة ناهيكَ عن معاهدات حقوق الإنسان. قد يبدو استعمال المحاكم المصريّة لهذه المفاهيم مزيّفًا للوهلة الأولىٰ، بنقلها للمضمون الدينيّ الثابت إلىٰ اللغة المحايدة للقانون العلمانيّ. ومع ذلك، بتعمّق أكبر، فإنّ مفهوم النّظام العامّ مفتوح، من حيث الجوهر، علىٰ هذه المخالفات الظاهرة في كونه يكفلُ حقّ السلطة السياديّة بأنْ تتدخّل في مجالٍ يُعتبر أنّه، خلافًا لذلك، خاصّ وفي مأمنٍ من تدخّل الدّولة. والحال أنّ هناك تشابهات كثيرة بين فقه المحاكم المصريّة القانونيّ وفقه المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان عندما يتعلّق الأمر بالأقليّات الدينيّة في بلدانٍ متنوعة مثل تركيا وفرنسا واليونان وإيطاليا والمملكة المتحدة وسويسرا. وكما أشير، فإنّ نقاط الالتقاء هذه مفيدة للتفكير حول موقع الأقليّات الدينيّة، ومن ثَمّ موقع الاختلاف الدينيّ، في الحوكمة العلمانيّة الحديثة عبر انقسام الغربيّ واللا غربيّ.

واسمحوا لي، بادئ ذي بدء، بالقول إنّني واعية تمامًا بأنّ النماذج المختلفة اختلافًا بائنًا للتوفيق بين الدين والدّولة تسود في مصر والدّول الأوروبيّة واقعة في قلب

أحكام المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان. ومن الواضح أيضًا أنّ حجج المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان لا تفضّ الإحالة إلىٰ المبادئ الدينيّة وتأويلاتها علىٰ النّحو الذي تقوم به المحاكم المصريّة. وبالمثل، تتبنّىٰ كثير من الدّول الأوروبيّة المشاركة في الأحكام الصادرة عن المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان التي أناقشها في هذا الفصل هويّةً علمانيّة لا تتبنّاها مصر. وذلك بالضبط بسبب هذه الاختلافات التي تلفت النّظر في تدشينهما المماثل للنّظام العامّ والحريّة الدينيّة، ممّا يضعنا تحت تحدٍّ ألا وهو التفكير حول ما يُفسّر هذا الصّدىٰ تحليليًّا. باختصار، حجّتي هي أنّ حقّ الحريّة الدينيّة ومفهوم النّظام العامّ هما مُوجّهان مهمّان للعقلانيّة السياسيّة العلمانيّة التي تكتنفها مجموعة مميّزة من الأسئلة والألغاز: كيف يمكن للالتزام بالمساواة السياسيّة والمدنيّة، التي لا تكترث بالدّين، أن تكون متعادلة مع تنظيم الاختلاف الدينيّ في الحياة الاجتماعيّة للدّولة؟ كيف من المفترَض أن تُمثّل الدّولة وتصون قيم الأكثريّة وتقاليدها في قلب الهويّة الوطنيّة دون أن تُميّز ضدّ الأقليّة؟ وكيف يُتقاضىٰ علىٰ تمييزٍ كهذا، وعلىٰ يد مَن، وعلىٰ أيّ أساس؟ حيث لا تزال الكيفيّة التي تُسوَّىٰ بها هذه الأسئلة امتيازًا للدّولة السياديّة التي يجب أن تُصدر حتمًا أحكامًا معياريّة حول ماهيّة الدين أو ما يجب أن يكونه وموقعه المناسب في الحياة الاجتماعيّة للدّولة.

المسالة البهائيّة

الديانة البهائيّة حديثة النّشأة نسبيًّا، حيث نشأت في إيران في منتصف القرن التاسع عشر. وتلقّت إلهامَها من الحركة البابيّة الألفيّة في القرن التاسع عشر التي وسّعت نطاقها بقيادة ميرزا حسين علي نوري (١٨١٧-١٨٩٢)، المعروف باسم بهاء الله، لدمج تعاليم من مختلف الديانات، بما فيها الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة والزاردشتيّة والبوذيّة[١]. ودوّن بهاء الله المبادئ الرئيسة للديانة البهائيّة في **الكتاب الأقدس** الذي أُلّف بالعربيّة في أواخر القرن التاسع عشر، ويحتوي علىٰ قوانين العبادة والعلاقات

(١) بعد أنْ تمّ نفيه عن إيران أولًا وعن بغداد لاحقًا، استقرّ بهاء الدين في عكّا في نهاية المطاف، وهي جزء من سوريّة العثمانيّة، حيث ظلّ هناك حتىٰ مماته. أمّا ابنه، عبد البهاء عبّاس، فاضطلع بموقف أبيه وشغل منصب قائد الحركة من ١٨٩٢ إلىٰ ١٩٢١. وحفيده، شوقي أفنديّ، اضطلع به من بعده، وعند هذه المرحلة كان قد وُضع نظام إداريّ لتنظيم الشئون البهائيّة دوليًّا.

الاجتماعيّة وقانون الأسرة وبنية إداريّة لمعتنقي الديانة. ورغم اضطهادها في أعوامها الأولىٰ، فقد كسبت البهائيّة أتباعًا في جميع أنحاء الشرق الأوسط وآسيا وأوروبا والولايات المتحدة، ويُقدَّر حاليًا بأنّ لها بين ستة وسبعة ملايين من الموالين علىٰ مستوىٰ العالم. والمركز الإداريّ البهائيّ (بيت العدالة العالميّ)، الواقع في حيفا بإسرائيل، مسئول عن الرّعاية العالميّة وإدارة الجماعة البهائيّة. وكذلك فإنّ للبهائيين مكتبًا مؤسَّسًا في الولايات المتحدة يعمل بشكل وثيق مع برامجها المختلفة (اليونسيف، اليونفيم، وغيرهما). ويشير أحد المؤرّخين البارزين للديانة البهائيّة، وهو جان كول (Juan Cole)، إلىٰ أنّ بنيتها الإداريّة، المصمّمة من البداية لانتخاب ممثّلين من الجماعة البهائيّة عالميًّا، أصبحت أكثر سريّةً وعقابيّة مع مرور الوقت، كما إنّها مولعة بتطهير المنشّقين والنّقاد من داخلها(١).

وعاشَ البهائيّون منذ ستينيّات القرن التاسع عشر في مصر، حينما وصل عدد ضئيلٌ منهم للتبشير بسريّة وحوّلوا بعض المسلمين واليهود والمسيحيين إلىٰ ديانتهم بنجاح(٢). وظلّ عددهم ضئيلًا، رغم أنّهم أسّسوا في العشرينيّات معبدًا بهائيًّا والتمسوا من الحكومة أن تعترف بدينهم كدين رسميّ لديه قانون أسرة خاصّ به. ومع ذلك، استدارَ حظّهم في الستينيّات مع تصاعد التوتّرات بين مصر وإسرائيل وأصدر الرئيس جمال عبد النّاصر قرارًا رئاسيًّا (قانون ٢٦٣/ ١٩٦٠) قضىٰ بحلّ المؤسّسات البهائيّة وتجريم أنشطتها. لم يقدّم القرار مبرّرًا دينيًّا أو قانونيًّا، وفُهم للوهلة الأولىٰ علىٰ أنّه نتيجة لسياسة الأمن القوميّ لدىٰ عبد النّاصر حيال إسرائيل والعداء المتزايد بين البلدين(٣). ولأنّ المركز الإداريّ-الرّوحيّ البهائيّ كان قائمًا في حيفا؛ فقد اعتبرت حكومة عبد النّاصر البهائيين متعاونين مع دولة إسرائيل ومخبرين لها. ورغم الاستيلاء علىٰ الملكيّة البهائيّة المليّة والدينيّة، فلا يزال معظم البهائيين العاديين يمارسون دينهم في ظلّ المراقبة العامّة.

---

(1) Cole, The Baha'i Minority and Nationalism, 134-35.

(2) Pink, A Post-Qur'anic Religion.

(٣) تحاربت مصر وإسرائيل رسميًّا عام ١٩٦٧، بيد أنّ العداء بينهما كان قد وصل إلىٰ ذروته بالفعل في ١٩٥٦ بسبب وصول إسرائيل إلىٰ قناة السويس.

وبعد محاولة أوليّة في عام ١٩٧٥ فاشلة للطّعن في شرعيّة القرار، تخلّىٰ البهائيّون عن جهودهم في إقناع الحكومة المصريّة بالاعتراف بدينهم رسميًّا. ومع ذلك، ليس مدهشًا أنّ البهائيين كان عليهم التعامل، بشكلٍ دوريّ، مع بيروقراطيّة الدّولة الإداريّة؛ نظرًا إلىٰ كونها تحكم كلّ نواحي حياة المواطنين من الأكثر خصوصيّة إلىٰ الأكثر عموميّةً. وفي المقام الأوّل، يجابه البهائيّون القوىٰ التمييزيّة للدّولة حينما يتحتّم عليهم الحصول علىٰ وثائق رسميّة من وزارة الداخليّة (مثل بطاقات الهويّة الوطنيّة، وشهادات الميلاد، وجوازات السّفر) أو تسوية مطالب العهدة والميراث في محاكم قانون الأسرة. إذ يُطلب من المصريين كافّةً أن يثبتوا ديانتهم في هذه الوثائق. وقد خلقت محاولات البهائيين لتسجيل ديانتهم معضلة قانونيّة للدّولة المصريّة، بما أنّ تسجيل ديانتهم في الوثائق الرّسميّة يساوي اعترافًا فعليًّا بمعتقدهم. لكن إذا كانت الدّولة لم تسمح لهم بإثبات ديانتهم كبهائيين، فإنّ ذلك يجبرهم إذن علىٰ تسجيل ديانتهم كمسلمين أو مسيحيين أو يهود، ممّا يُعدّ تزويرًا -وهو جريمة في حدّ ذاته.

وقد أنتجت المحاكم المصريّة فقهًا قضائيًّا متأرجحًا، ردًّا علىٰ الدّعوىٰ القضائيّة البهائيّة، لا يتوسّل، في كثيرٍ من الأحيان، بالقرار الرئاسيّ عام ١٩٦٠ وحسب، وإنّما أيضًا بالشريعة الإسلاميّة التي تعترفُ فقط بـ«أهل الكتاب» في منطق المحكمة، المُشار إليهم أيضًا باسم «الأديان السماويّة» و«الأديان المُعترَف بها». ومع ذلك، لم يكن لهذا الموقف مبرّر تاريخيّ؛ لأنّه ليس هناك إجماع في الشريعة حول كيفيّة التعامل مع أتباع الأديان غير الإبراهيميّة. ففي الإمبراطوريّات الإسلاميّة قبل الحديثة، كانت هناك تشكيلة من التدابير المختلفة فيما يتعلّق بغير المسلمين. وبينما كان السكّان الذين يعيشون في ظلّ الحكم العثمانيّ مسلمين في المقام الأوّل، ومسيحيين ويهودًا، ففي أجزاءٍ أخرىٰ من العالم، كان علىٰ الحكّام المسلمين أن يتعاملوا مع عقائد أهل البلد الذي فتحوه (مثل الزرادشتيّة والهندوسيّة والبوذيّة)[1]. ولم يكن بمقدور

---

(١) يشرح أنفر إيمون (Anver Emon) علىٰ سبيل المثال أنّه «عندما غزا المسلمون بلاد فارس وواجهوا الزرادشتيين، فقد سمح القادة للسكّان المحليين المتديّنين هناك بالإقامة سلميًّا في الإمبراطوريّة وبالحفاظ علىٰ معتقداتهم، طالما أنّهم يدفعون الجزيّةَ. والحال نفسه في الهند، فعندما غزا المسلمون هذه المنطقة، سُمِحَ للمشركين بأن يدفعوا الجزيةَ ويعيشوا حياة «متسامحة» في ظلّ الحكم الإسلاميّ ...=

الإمبراطوريّات الإسلاميّة أن تتعامل مع تلك المجموعات الدينيّة باعتبارها عديمة الأهليّة القضائيّة، ومهرطقة، وكافرة ببساطة، وإنّما اضطرّوا إلىٰ دمجها في البنية الاقتصاديّة والحاكمة للدّولة. وعلىٰ الرّغم من التغايريّة (heterogeneity) التاريخيّة لمعايير الشريعة، فقد رفضت المحاكم المصريّة في الحقبة الحديثة أن تعترف بالمعتقد البهائيّ، داعمةً موقفها علىٰ تأويلٍ أحاديّ وموحَّد للشريعة فيما يتعلّق بمكانة الديانات غير الإبراهيميّة داخل الدّولة المسلمة.

حُوجِجَ كثيرًا أنّ المادّة الثانية من الدستور المصريّ هي التي تُمثل العقبة القانونيّة الرئيسة أمام مقدرة البهائيين للطّعن في توسّل الدّولة المصريّة بالشريعة الإسلاميّة، وهي المادّة التي تنصّ علىٰ أنّ «مبادئ الشريعة الإسلاميّة هي المصدر الرئيس للتشريع». وكان إدخال المادّة الثانية في عام ١٩٧١، التي تعتبر الشريعة «مصدرًا» (لا «المصدر») للقانون المصريّ، بمثابة خروج عن المادّة ١٤٩ للدستور (المعمول به منذ عام ١٩٢٣)، التي شدّدت، بصورة غير مُحكَمة، علىٰ أنّ «الإسلام هو دين الدّولة»، دون توضيح ما يعنيه ذلك عمليًّا. وكان أنْ عدّل الرئيس أنور السادات، في عام ١٩٧٩، مزيدًا في المادّة الثانية ليعلن أنّ الشريعة يجب أن تكون المصدر الرئيس للتشريع المصريّ. ونظرًا إلىٰ أنّ الشريعة تختصّ بقضايا الأحوال الشخصيّة فحسب، بينما تُشتَقّ بقيّة القوانين المصريّة من القوانين الفرنسيّة العلمانيّة، فمن غير الواضح كيف يجب تنفيذ المادّة الثانية. ولم يعقب التعديل أيّ إرشادات تشريعيّة أو تنفيذيّة بخصوص تأويله أو وضعه موضع التنفيذ. وفي ضوء غياب تلك الإرشادات، فقد كان علىٰ قضاة المحكمة الدستوريّة العُليا أن يتوصّلوا إلىٰ تأويلات خاصّة بهم للمادّة الثانية. وقد حاول كلارك لومباردي (Clark Lombardi) أن يرسم الأساس المنطقيّ لفقه المحكمة الدستوريّة العليا بشأن المادّة الثانية منذ تعديل عام ١٩٧٩[١]. حيث

= ورغم أنّ كلّ هذه المجموعات كانت قادرة علىٰ العيش سلميًّا في صلب الإمبراطوريّة المسلمة شريطة دفع الجزية، إلّا أنّ أهل الكتاب كانوا مُقدَّرين أكثر بكثير من غيرهم».

Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law*, 73.

(١) انظر:

Lombardi, *State Law as Islamic Law*.

يُظهِر أنّ أحكام المحكمة الدستوريّة العليا تتفق دائمًا مع متطلّبات الشرعيّة الليبراليّة في كونها تمنح القضاة، الذين لا مراس دينيّ لديهم، السلطةَ العليا للفصل في القضايا الدينيّة. ويتذرّع قضاة المحكمة الدستوريّة العليا بمبدأ الاجتهاد، وهو شكل من أشكال منطق الشريعة الإسلاميّة، لحلّ التأويلات المتصارعة ضمن الشريعة أو بين القوانين العلمانيّة القائمة والشريعة. كلاسيكيًّا، مارسَ علماء الدّين المؤهّلون فقط الاجتهاد، إلّا أنّ الأمر أصبح في يد المحكمة الدستوريّة العليا أداة لقضاة مُمرَّسين علمانيًّا لتأويل ما يعتبرونه هم شريعة إسلاميّة بصورة انتقائيّة. فبالنسبة إلىٰ السّواد الأعظم، اتّجهت أحكام المحكمة الدستوريّة العليا إلىٰ سدّ الفجوة بين القوانين العلمانيّة وتعاليم الشريعة بمنح القوانين العلمانيّة الامتياز، عبر قراءة سوفسطائيّة للشريعة باستعمال مبدأ الاجتهاد. وبالتالي، تمثّلت إحدىٰ العواقب المهمّة لتعديل المادة الثانية في إنماء سلطة المحاكم العلمانيّة لتأويل المبادئ الإسلاميّة بطريقةٍ تُدعّم من سلطة الدّولة السياديّة وسلطاتها الاستثنائيّة[١]. والحال أنّنا نجد تأويلات المادّة الثانية حتىٰ أكثر غموضًا عندما نَنظر إلىٰ حقيقة أنّ المحاكم الإداريّة، التي قاضت معظم القضايا البهائيّة، تتعامل مع التحدّيات التي تواجه الأوامر التشريعيّة والإداريّة والتنفيذيّة والصراعات بينها[٢]. وليس لأيّ من هذه المحاكم أيّة ولاية علىٰ تأويل المحكمة الدستوريّة العليا للمادّة الثانية أو علىٰ تنفيذها. ونظرًا إلىٰ هذا الوضع؛ فليس من الواضح أبدًا ما يعنيه استحضار المادّة الثانية أو «مبادئ الشريعة» في المحاكم المصريّة اليوم.

إنّ قابليّة تطبيق الشريعة في المجتمعات المسلمة المعاصرة أمر محفوف بالمخاطر، بمعنًى آخر مهمّ. إذ يحاجج علماء الفقه الإسلاميّ بأنّ عالم الحياة الذي يُعزّز مفاهيم الشريعة وممارساتها لم يعد موجودًا[٣]. فقد تحوّلت الشريعة في الحقبة الحديثة بشكلٍ

---

(1) Lombardi and Brown. Do Constitutions Requiring Adherence to Shari'a.

(٢) يضمّ نظام المحكمة الإداريّة في مصر ثلاثة مستويات، يبدأ بمحاكم الدرجة الأولىٰ، ثمّ ينتقل إلىٰ محاكم الاستئناف، وأخيرًا المحكمة الإدارية العليا. يُخوَّل لهذه المحاكم أن تتقبّل التحدّيات التي تواجه الأوامر التنفيذيّة والتشريعيّة والإداريّة. وفي حين أنّ قرارات المحاكم الابتدائيّة يمكن استئنافها في المحكمة الإداريّة العليا، إلّا أنّه لا يوجد استئناف آخر لأحكام هذه الأخيرة.

(3) Hallaq. Can the Sharia Be Restored? and Hallaq. What Is Shari'a?

جذريّ عمّا كانته ذات مرّة كتقليد محدّد السياق ومرن إلىٰ نسقٍ صارمٍ من الأحكام المقنّنة المحبوسة في نطاق قانون الأسرة إلىٰ حدّ بعيد وتديره دولة مركزيّة(١). علاوة علىٰ ذلك، فإنّ كثيرًا من الافتراضات التأسيسيّة للشريعة تتعارض مع محمولات (predicates) الحوكمة الحديثة والشرعيّة الليبراليّة التي توفّر الميتا-سياق (metacontext) لممارستها. ويتجلّىٰ أحد الأمثلة في الأحكام الصادرة عن المحاكم المصريّة التي تفصل في المكانة المدنيّة والسياسيّة للبهائيين. فمن ناحيةٍ، يتمسّك الدستور المصريّ بمبدأ المساواة الرّسميّة بين المسلمين وغير المسلمين كافّة. بينما من ناحيةٍ أخرىٰ، باستنادها علىٰ المفهوم الكلاسيكيّ لـ «أهل الكتاب»، تستدعي المحاكم المصريّة عالمًا كان المسلمون فيه متفوّقين علىٰ غير المسلمين رسميًّا وجوهريًّا في ظلّ نظام أهل الذمّة(٢). حيث إنّ كلا النّظامين مختلفان اختلافًا باتًّا في نمط الحوكمة الذي يرتكز إليه كلّ منهما. فالمواطنة تستندُ إلىٰ مبدأ المساواة الرّسميّة المدنيّة والسياسيّة، الذي من المفترض أنّه لا يكترث بديانة الأفراد، وإثنيّتهم وجنوستهم ووضعهم الاقتصاديّ. أمّا مبدأ «أهل الكتاب»، فيتعارض مع هذا المنطق في كونه يجعل الانتماء الدينيّ للمواطن تابعًا لتوزيع الحقوق المدنيّة والسياسيّة. وفي الواقع، فإنّ الأحكام المتفاوتة والمتناقضة الصادرة عن المحاكم المصريّة يمكن النظر إليها كنتاجٍ لهذه المبادئ المتنازعة. لكن السؤال هو هل هذه التناقضات فريدة للطابع الإسلاميّ للدّولة المصريّة، أم أنّها مفارقات مماثلة تعمل عملها في التقاليد القانونيّة العلمانيّة صراحةً؟ أتناول هذا السؤال في النّصف الثاني من هذا الفصل، حيث أقارن فقه المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان مع فقه المحاكم المصريّة. ومع ذلك، نحن بحاجةٍ أولًا إلىٰ فهم الكيفيّة التي حاولت بها المحاكم المصريّة أن تؤلّف التفاوت الدينيّ للبهائيين مع المساواة المدنيّة والسياسيّة في نظر القانون.

---

(1) Messick, *The Calligraphic State.*

(٢) كما ناقشتُ في الفصل الأول، كان لـ «أهل الكتاب» مكانة قانونيّة خاصّة في شتّىٰ الإمبراطوريات الإسلاميّة بموجب ميثاق الذمّة الذي أجبرَ الدّولة علىٰ حماية حياتهم وممتلكاتهم وحقّهم في العبادة في مقابل تعهّد ولائهم لذي السيادة ودفع الجزية.

يتمحور الفقه القضائيّ المصريّ المتعلّق بحظر الدين البهائيّ حول مفهومين مختلفين: المفهوم الإسلاميّ لـ «أهل الكتاب»، والمفهوم العلمانيّ للحقّ في الحريّة الدينيّة. ويرتكز الحقّ في الحريّة الدينيّة إلىٰ فارق أساسيّ بين خصوصيّة الاعتقاد الخاصّ (الباطن) والتعبير العموميّ لهذا الاعتقاد (الظاهر)، وهو فارق ليس موجودًا فحسب في القانون المصري، بل موجود أيضًا في الدساتير الأوروبيّة والبروتوكولات القانونيّة الدّوليّة (مثل الميثاق الدوليّ للحقوق المدنيّة والسياسيّة، والاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان). بهذه الصيغة، بينما تُعتبر خصوصيّة الاعتقاد الدينيّ مُطلقةً، فإنّ للدّولة حقًّا شرعيًّا في تنظيمه والحدّ من تمظهراته من أجل «حماية النّظام العامّ، والسلامة أو الأخلاق، ولحماية حقوق الآخرين وحريّاتهم»[1]. وقد استدعت المحاكم المصريّة مرارًا وتكرارًا مفهوم «النّظام العامّ» لحظر «الأشكال المليّة» البهائيّة -المعابد والمؤسّسات والتأدية العموميّة للطقوس والشعائر البهائيّة- بينما تُحافظ علىٰ كون البهائيين أحرارًا في أن يؤمنوا بأيّة تعاليم دينيّة يعتبرونها أهلًا لذلك.

من منظور المحاكم، فإنّ مبدأ «أهل الكتاب» الذي يُحرّم علىٰ الدّولة أن تعترف بأيّة ديانة أخرىٰ غير الإسلام والمسيحيّة أو اليهوديّة هي جانب جوهريّ من النّظام العامّ للمجتمع المصريّ. فقد أبان الحكم الصادر عن المحكمة العليا في عام ١٩٧٥، الذي قد دعّم شرعيّة حظر الديانة البهائيّة منذ عام ١٩٦٠، أنّ الدّولة المصريّة مُلزمة بالتعامل فقط علىٰ قدم المساواة مع هؤلاء الأفراد «الذين يمكن مقارنتهم ببعضهم البعض فيما يتعلّق بوضعهم القانونيّ -[أي] يجب أن يُعامل المسلم بالمساواة مع غيره

---

(١) تنصّ المادّة التاسعة من الاتفاقيّة الأوروبيّة، التي تتفق تمامًا مع المادّة ١٨ من العهد الدّوليّ، علىٰ: (١) لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة. هذا الحقّ يشمل حريّة تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء علىٰ انفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنيّة أو في نطاق خاصّ. (٢) تخضع حريّة الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحدّدة في القانون، التي تكون ضروريّة في مجتمع ديمقراطيّ لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العامّ والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم. انظر:
www.echr.coe.int/Documents/ConventionENG.pdf%23page9-.

من المسلمين، والمسيحيّ مع غيره من المسيحيين، واليهوديّ مع غيره من اليهود، إلّا أن المسيحيين لا ينبغي بالضرورة أن يُعاملوا بالمساواة مع المسلمين، أو البهائيين مع المسيحيين»[1]. والحال أنّ الإحالة الضمنيّة في قرار المحكمة العليا هي أثرٌ إسلاميّ قديم يُنسَب للنبيّ محمّد يقول: «الإسلام يعلو ولا يُعلىٰ عليه»[2].

يتعارض هذا التصريح بالتفاوت الجوهريّ للبهائيين فيما يتعلّق بـ «أهل الكتاب» مع الضمان الدستوريّ بأنّ المصريين كافّة متساوون في نظر القانون ولا يمكن التمييز ضدّهم علىٰ أساس عِرْقهم، وأصلهم الإثنيّ، ودينهم، ولغتهم، أو عقيدتهم. المثير أنّ المحاكم المصريّة لا ترفض بالكليّة مطالب البهائيين للمساواة المدنيّة والسياسيّة. ففي قرار يشكّل سابقةً من نوعه عام ١٩٨٣، حكمت المحكمة الإداريّة العُليا لصالح متقاضٍ بهائيّ كان قد قاضىٰ وزارة الداخليّة لرفضها منحه بطاقة هويّة قوميّة مُسجّلًا فيها ديانته الصحيحة، وبذلك فهي تنتهك حقوقه المدنيّة والسياسيّة (بموجب المادّة ٤٦ في الدستور المصريّ لعام ١٩٧١)[3]. ومع ذلك، فقد أُسِّسَ قرار المحكمة الإداريّة العليا علىٰ فارقٍ دقيق بين المكانة المدنيّة والسياسيّة للبهائيين ومكانتهم الدينيّة في المجتمع. ففيما يتعلّق بالأولىٰ، قالت المحكمة إنّه نظرًا إلىٰ أنّ «القانون يتطلّب من كلّ مواطن بالغ من العمر ستّة عشر عامًا أنْ يحصل علىٰ بطاقة هويّة رسميّة يجب أن تنصّ علىٰ الديانة»؛ فقد كان للمُسْتأنِف، كمواطن للدّولة، «حقّ المطالبة بحقوقه

---

(١) قرار المحكمة العليا في القضيّة رقم ٧ للسنة القضائيّة الثانية، الذي صدر في ١ مارس ١٩٧٥. تجده في: Pink, A Post-Qur'anic Religion. 431. لننتبه أنّ المحكمة العليا أُعيدت تسميتها في ١٩٧٩ بالمحكمة الدستوريّة العليا.

(٢) موجود في مدوّنة الحديث الرسميّة، صحيح البخاري.

(٣) قرار المحكمة الإداريّة العليا حول القضيّة رقم ١١٠٩، للسنة القضائيّة التاسعة والعشرين، الصادر في ٢٩ يونيو ١٩٨٣. والحال أنّ كلّ الأحكام اللاحقة هي من ترجمةٍ للحكم في ملف لدىٰ المؤلّفة. أمّا الحكم السابق، الذي أصدرته المحكمة الإداريّة في ١٩٤٨، فقد حاججَ بالمثل أنّ البهائيين ليسوا مساوين للمسلمين، أو المسيحيين، أو اليهود؛ لأنّهم مرتدّون في نظر الشريعة. للاطلاع علىٰ تحليلٍ لهذا القرار، انظر:

Pink, A Post- Qur'anic Religion, 421-22.

بموجب الدستور والقانون»[1]. ومن ذلك، أفضت المحكمة إلىٰ أنّ «طلب إصدار بطاقة هويّة ليس نشاطًا محظورًا؛ فعلىٰ العكس، إنّ حصول المرء عليها هو أمر واجب بموجب القانون. ولا يمكن [للمستأنِف] أنْ يُغيّر ما كان كُتِبَ علىٰ شهادة ميلاده بخصوص ديانة والديه، لئلّا يُعتبَر ذلك تزويرًا، والتزوير جريمة».

أمّا فيما يتعلّق بالمكانة الدينيّة للبهائيين، فحاججت المحكمة الإداريّة العليا بأنّه علىٰ الرغم من أنّه يُسمح للحكومات الإسلاميّة أن «تستوعب غير المسلمين كافّة بكلّ اختلافاتهم مهما كان دينهم»، فإنّ الشريعة تُحرّم أيضًا الممارسة العلنيّة لـ «أيّ شيء عدا الأديان المُعترَف بها، التي وفقًا لتقاليد المسلمين في مصر هي الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة فقط». وبعيدًا عن كون هذه القراءة للتاريخ الإسلاميّ لا تتوافق مع المكانة المتغيّرة للأديان غير الإبراهيميّة في الإمبراطوريّات الإسلاميّة ما قبل الحديثة، فإنّ ادّعاء المحكمة الإداريّة العليا بأنّها تحدّ فقط من الممارسة العلنيّة للمعتقد البهائيّ (الظاهر) هو -في واقع الأمر- ادّعاء مشتبك مع تصنيف مُحدّدٍ كاعتقاد (الباطن) ويُعرّف -كما آمل أن أوضّح- المعنىٰ الجوهريّ له، وهو التضافر الذي تنكره المحكمة. وبينما سأفصّل حول هذه الإشكاليّة أدناه، أودّ ههنا أن أشير إلىٰ أنّ قرار المحكمة الإداريّة العليا منذ عام ١٩٨٣، لا سيّما الفارق الذي نصّبه بين الحقوق المدنيّة والدينيّة، يُشكّل سابقة تابعة بشكل كبير لكيفيّة قتال البهائيين من أجل حقوقهم في الألفيّات.

الاعتراف والحوكمة

واجهَ البهائيّون المصريّون مجموعة جديدة من المشاكل حينما حَوْسَبت الحكومة المصريّة النّظام الذي يُصدر بطاقات الهويّة القوميّة في عام ٢٠٠٤. في الماضي، كانت هذه الوثائق تُدار بشكلٍ عشوائيّ وكثيرًا ما سمح موظّفون رسميّون، غير واعين لحظر الدّولة، بتسجيل الديانة البهائيّة علىٰ بطاقات الهويّة. وقد ولّدت رقْمنة

(١) لقد طُردَ الخصمُ، وهو طالبٌ بهائيّ، من جامعة الإسكندرية لعدم استخراج بطاقة هويّة قوميّة. وعلىٰ إثر ذلك، رفع دعواه في محكمة إداريّة دنيا حكمت ضدّه في عام ١٩٧٩. واستأنف حكمه في المحكمة الإداريّة العليا.

(Digitizing) النّظام أزمةً عندما لم تسمح برامج حاسوب الدّولة بإدخال «الديانة البهائيّة»، مُنبّهةً بذلك الموظّفين المحليين بالمخالفة القانونيّة[١]. وهذا أدّىٰ إلىٰ يقظة لا مثيل لها لوزارة الداخليّة ومصلحة الأحوال المدنيّة التابعة لها بالوجود الديمغرافيّ للبهائيين في مصر. وقد صُودِرت شهادات ميلاد وبطاقات رقم قوميّ ووثائق رسميّة أخرىٰ لعديد من الأسرة القبطيّة. ولكونهم غير قادرين علىٰ التردّد علىٰ أشغالهم اليوميّة؛ فقد رفعوا قضيّتهم إلىٰ المحاكم الإداريّة للطعن في أفعال وزارة الداخليّة ومصلحة الأحوال المدنيّة[٢].

وكان من بين هذه القضايا، قضيّة رفعها حسام عزت وزوجته رانيا رشدي. إذ في حين سُجّلَت الهويّات الدينيّة لحسام وبناته الثلاث كـ«بهائيين» في وثائقهم الرّسميّة، فقد تُركت هويّة رانيا فارغة. وعندما حاولت الأسرة استخراج جوازات سفرٍ، صادرت وحدة استخبارات الأحوال المدنيّة بالإسكندريّة وثائقهم دون إبداء أسباب. وبعد فشلهم في استرجاع الوثائق، تقدّمت عائلة عزّت ورشدي بدعوىٰ قضائيّة في محكمة القضاء الإداريّ ضدّ وزارة الداخليّة ومصلحة الأحوال المدنيّة لانتهاكهما حقّهم في الحريّة الدينيّة (بموجب المادّة ٤٦ من دستور ١٩٧١). وفي نيسان/أبريل ٢٠٠٦، أصدرت المحكمة الإداريّة قرارًا لصالح أسرة عزّت ورشدي[٣]. وقد استندَ القرار بحريّة علىٰ قرار المحكمة الإداريّة العليا عام ١٩٨٣ الذي ناقشته أعلاه، لكنه أيضًا وسّع وأسهب في العديد من ادّعاءاته.

والحال أنّ اللافت للنّظر في قرار المحكمة الإداريّة عام ٢٠٠٦ أو قرار المحكمة الإداريّة العليا منذ عام ١٩٨٣ هو كونهم يفترضون أنّ البهائيين يحقّ لهم أن يحصلوا

---

(١) للاطلاع علىٰ تقريرٍ شامل حول هذه القضية انظر:

Human Rights Watch and EIPR, Prohibited Iden- tities.

(٢) للاطلاع علىٰ تصور لقضايا المحاكم هذه، انظر: السابق، ٣٠-٣٧.

(٣) قرار المحكمة الإداريّة حول هذه القضيّة رقم ٢٤٠٤٤ للسنة القضائيّة الخامسة والأربعين، الصادر في ٤ أبريل ٢٠٠٦. لترجمة هذا الحكم انظر:

http//:www.bahai.org/persecution/egypt2006/aprilen.

أستعملُ هذه الترجمة علىٰ مدار هذا الفصل مع بعض التعديلات للمصطلحات القانونيّة والعبارات الاصطلاحيّة.

علىٰ بعض الحقوق كمواطنين مصريين. فلا تلغي حقيقة أنّ دينهم محظور مكانتهم المدنيّة والسياسيّة تلقائيًّا. وعلىٰ إثر ذلك، أمرت المحكمةُ الإداريّة وزارةَ الداخليّة أن تصدر بطاقات الرّقم القوميّ للعائلة التي تنصّ علىٰ أنّ انتماءهم الدينيّ هو «البهائيّ»، وذلك باستعمال هذه الحجّة التالية القائلة:

إنّ الفقه الإسلاميّ يتطلّب كشفًا من شأنه أن يسمح [بإقامة فارق] بين المسلمين وغير المسلمين في ممارستهم للحياة الاجتماعيّة؛ وذلك لتأسيس مجموعة من القوانين والواجبات المحفوظة للمسلمين التي لا يمكن لغيرهم الانتفاع بها . . . ويلزم قانون الأحوال الشخصيّة رقم ١٤٣ لعام ١٩٩٤ وزارة الداخليّة بأن تصدر بطاقات هويّة وشهادات ميلاد لكلّ مصريّ تحوي اسمه وديانته، حيث إنّ [هذه الأخيرة] من متطلّبات الشريعة. وإنّ ذكْر الديانة علىٰ بطاقة الفرد أمر لا يتنافىٰ مع التعاليم الإسلاميّة حتىٰ علىٰ الرّغم من أنّها قد تكون ديانةً لا يُعترَف بممارسة طقوسها علنًا، مثل البهائيّة وأضرابها. فعلىٰ العكس من ذلك، ينبغي أن يُشار إلىٰ هذه [الديانات] بحيث تُعرَف مكانة حاملها كي لا يتمتّع بمكانة قانونيّة لا يخوّله لها اعتقادُه في مجتمع مسلم.

وكما توضّح هذه الفقرة، فإنّ عدم القدرة علىٰ الاعتراف بالدّين البهائيّ أمر متّصل بإمكان الاعتراف بالبهائيين في الشئون المدنيّة بصورة حاسمة. ففي مجتمع يكون فيه الفارق بين المسلم وغير المسلم مركزيًّا لتوزيع الحقوق والواجبات، يغدو عدم الاعتراف بالبهائيين، كما تحاجج المحكمة، انتهاكًا لقدرة الدّولة علىٰ الحكم والسيطرة. ويقتبس قرار المحكمة الإداريّة لعام ٢٠٠٦ بتصّرف من قرار المحكمة الإداريّة العليا لعام ١٩٨٣، ويكرّر الحجّة القائلة إنّه علىٰ الرّغم من كون غير المسلمين في الماضي كانوا أحرارًا في اعتقادهم في ظلّ الإمبراطوريّات الإسلاميّة، لكنّ هذا لا يعني أنّ المسلمين وغير المسلمين كانوا متساوين في نظر الدّولة فيما يتعلّق بحقوقهم وواجباتهم. وفي حين أنّ المسيحيين واليهود يحوزون مكانة أفضل زعمًا بهذا المنطق، فللبهائيين مكانة دنيا بصورة بائنة؛ نظرًا لأنّهم ليسوا من «أهل الكتاب». علىٰ هذا النّحو، ليس بمقدورهم امتلاك الحقوق نفسها كما هو حال الأقليّات المسيحيّة واليهوديّة. وعليه، تخلص المحكمة إلىٰ أنّه يجب تسجيل ديانة البهائيين في

وثائق أحوالهم المدنيّة بالتحديد لصون مكانتهم غير المتساوية في مصر ذات الأغلبيّة المسلمة.

وفي حين أنّ المعالم الإسلاميّة لهذه الحجّة جليّة وواضحة، فمن المهمّ أن ندرك كيفيّة استناد هذا الحكم علىٰ الفارق بين المعتقد الدينيّ الخصوصيّ والتعبير والفعل العموميّين، وأيضًا استناده علىٰ مفهوم النّظام العامّ، فكلاهما مشتركان عبر التقاليد القانونيّة المصريّة والأوروبيّة. ويقدّم حكم المحكمة الإداريّة لعام ٢٠٠٦ تصوّرًا تاريخيًّا لكيفيّة اعتماد حقّ الحريّة الدينيّة في الدستور المصريّ الأوّل سنة ١٩٢٣، فيقول:

يتّضح من الأحكام السّابقة المتعلّقة بحقّ الاعتقاد الدينيّ في الدساتير المصريّة المتعاقبة أنها تولّدت في المادّة ١٢ و١٣ من دستور سنة ١٩٢٣. حيث تنصّ المادّة الأولىٰ علىٰ أنّ حريّة الاعتقاد مطلقة، أمّا الثانية فتنصّ علىٰ أنّ الدّولة تحمي حريّة ممارسة شعائر الأديان والمعتقدات وفقًا للتقاليد المرعيّة لمصر، شريطة ألّا تخلّ بالنّظام العام والأخلاق.

تُقرّر المحكمة أنّ حقّ الحريّة الدينيّة، عندما اقترحه اللورد كرزون (Lord Curzon) أوّل مرة، وهو وزير الخارجيّة البريطانيّ، طُبّق علىٰ «جميع سكّان مصر [الذين] قد يمارسون، بحريّة تامّة علنًا أو سرًّا، شعائرَ أيّ طائفة وأيّ دين أو أيّ معتقدٍ، شريطة ألّا تنتهك هذه الطقوس النظامَ العامّ أو الأخلاق العامّة». وقد اعترض أعضاء اللجنة الدستوريّة في عام ١٩٢٣ علىٰ هذه الصياغة، كما تقول المحكمة، علىٰ أساس أنّها «غطّت الطقوس الدينيّة كافّة»، مع أنّ مثل هذه الحريّة يجب أن تُحصَر في «الأديان السماويّة الثلاثة: الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة». ووفقًا لهذا الاعتراض، عُدّل حقّ الحريّة الدينيّة في دستور سنة ١٩٢٣ ليشمل المادّتين ١٢ و١٣: «بحيث تنصّ الأولىٰ علىٰ حريّة المعتقد، وتنصّ الثانيّة علىٰ حريّة ممارسة المُعتقدات الدينيّة». وقد جُمِعَت هاتان المادّتان في مادّة واحدة في دستور سنة ١٩٥٦، التي أصبحت بعدئذٍ المادّة ٤٦ في دستور عام ١٩٧١ (والتي يرتكز إليها حكم المحكمة الإداريّة عام ٢٠٠٦): «حريّة الاعتقاد مطلقة، والدّولة تحمي حريّة ممارسة شعائر الأديان والمعتقدات وفقًا للتقاليد المرعيّة لمصر، شريطة ألّا تخلّ بالنّظام العام والأخلاق». بمنطق المحكمة، لأنّ الإسلام هو الدين القوميّ للبلد؛ فإنّه يتماشىٰ مع النّظام العامّ للمجتمع المصريّ،

الذي بدوره يمنح الدّولة حقّ الحدّ من التعبير العلنيّ عن المعتقدات التي لا يعترف بها الإسلامُ كأديان شرعيّة. وبينما سأفصّل في الأصول القانونيّة لفكرة النّظام العامّ، فأودّ ههنا الإشارة فقط إلىٰ كيفيّة تواشج الحريّة الدينيّة مع حيثيّات النّظام العامّ في هذا الفقه القضائيّ.

موتٌ مدنيّ؟

مضىٰ قرار المحكمة الإداريّة ٢٠٠٦ كالوباء متفشّيًا، وظهرَ البهائيّون، الذين لم يعرف المصريّون العاديّون معتقدهم أو وضعهم القانونيّ، علىٰ الساحة العموميّة بقوّة. وقد وصفت بعض المجموعات الإسلامويّة حكمَ المحكمة باعتباره اعترافًا فعليًا بالدين البهائيّ، وهو انتهاك للشريعة، كما حاججوا. أمّا مناصرو الحكم، فقولبوه كانتصار للحقوق المدنيّة والسياسيّة للمواطنين للبهائيين. وبالنسبة إلىٰ عددٍ من النّشطاء البهائيين الذين ناضلوا في غياهب المتاهة البيروقراطيّة، فقد كان الحكم موضع ترحيب؛ لأنّه حلّ مشكلة عمليّة عاجلة. والحال أنّ قرار ٢٠٠٦ قد دفع البهائيين، إذا أمكن للمرء أن يقول ذلك، إلىٰ حيّز الوجود باعتبارهم صنوفًا خاصّة من الذّوات الدينيّة-المدنيّة التي سُمِحَ لها أن تشنّ ضربًا من ضروب الدّعوىٰ علىٰ الدّولة.

وعلىٰ الرّغم من العداء المتبادل طويل الأمد بينهما، فقد أدان أعضاء من الحزب الوطنيّ الديمقراطيّ ومن جماعة الإخوان المسلمين القرارَ بالإجماع وطعنوا في حكم المحكمة الابتدائيّة في المحكمة الإداريّة العليا(١). ونشبت حينئذٍ مناقشة واسعة النّطاق في وسائل الإعلام حول تاريخ البهائيين ووجودهم علىٰ الأراضي المصريّة. وفي كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦، حكمت المحكمة الإداريّة العليا بأنّه يُحظر علىٰ الدّولة أن تدرج الديانة البهائيّة علىٰ بطاقات الهويّة أو شهادات الميلاد، مُسقطةً قرار المحكمة الابتدائيّة السابق بفعاليةٍ وعاكسة حكمها هي منذ عام ١٩٨٣(٢). وعند مقارنة قرار المحكمة الإداريّة ٢٠٠٦ بقرار المحكمة الابتدائيّة، نجد أنّ المحكمة

---

(1) Human Rights Watch and EIPR, Prohibited Identities, 38.

(٢) قرار المحكمة الإدارية العليا علىٰ القضية رقم ١٦٨٣٤ و١٨٩٧١ للسنة القضائيّة الثانية والخمسين، الصادر بتاريخ ١٦ ديسمبر ٢٠٠٦. وقد استعملت نسخة معدّلة من الترجمة الآتية:

http//:info.bahai.org/pdf/EGYPTSAC16DEC06ENGLISH.pdf.

الإداريّة العليا قدّمت تأويلًا مختلفًا للغاية لتعاليم النّظام العامّ ورفضت الاعتراف بالمكانة المدنيّة للبهائيين.

تستهلّ المحكمة الإداريّة العليا بالتأكيد على حرمة حريّة المُعتقد، فتقول: «يتضّح أنّ كلّ الدساتير المصريّة كفلت حريّة المعتقد وحريّة الشعائر الدينيّة، باعتبار أنّها تشكّل المبادئ الأساسيّة لكلّ البلدان المتحضّرة. إذ لكلّ إنسان حقّ الإيمان بدينٍ أو معتقد يُرضي ضميره ويُسعد روحه. وليس لسلطةٍ نفوذٌ على ما يؤمن به في أعماق روحه وضميره». وتنتقلُ المحكمة من ثمَّ إلى تقييد التعبير عن هذا المعتقد علنًا، فتقول: «أمّا بالنسبة إلى ممارسة الشعائر الدينيّة، فذلك أمرٌ يخضع إلى التقييد . . . وباحترام النّظام العامّ والأخلاق العامّة». كما تُحاجج المحكمة بأنّه نظرًا إلى أنّ الشريعة لا تعترف بالديانة البهائيّة؛ فإنّ تسجيلها في بطاقات الهويّة القوميّة يمثّل انتهاكًا للنّظام العام، فتقول: «يجب ألّا تُسجَّل أيّة بياناتٍ تتعارض وتختلف مع [النّظام العام] في دولةٍ يرتكزُ أساسها وأصلُها على الشريعة الإسلاميّة».

والحال أنّ نقاطًا عديدة جديرة بالملاحظة في هذه الحجّة. حيث يفسّر قرار المحكمة الإداريّة العليا ٢٠٠٦ إثبات الديانة البهائيّة في بطاقات الهويّة المطلوبة من الدّولة كتمظهرٍ لهذه الديانة. وهذا يناقض قرارها عام ١٩٨٣، فضلًا عن قرار المحكمة الإداريّة الابتدائيّة [قرار سنة ٢٠٠٦ لصالح عزّت ورشدي -م] الذي سمح بإثبات الديانة البهائيّة في بطاقات الهويّة، باعتباره بالضبط كسبيلٍ لتقييد ممارستها وتمظهرها المفتوحين علنًا. أمّا في قرار المحكمة الإداريّة العليا ٢٠٠٦، فتبدو المحكمة غير معنيّة كثيرًا بتمظر الديانة البهائيّة في الظاهر وإنّما معنيّة أكثر باعتراف الدّولة بالدّيانة البهائيّة نفسها كديانةٍ. وينزلق هذا إلى معنى الباطن ونطاقه ويُثير إشكالات المكانة والقيمة، قبل أيّ سؤال من أسئلة الاعتراف والتقييد على تمظهرات المعتقد الدينيّ. وتتمثّل إحدى العواقب المهمّة لهذا الحذف (elision) في أنّ قرار المحكمة الإداريّة العليا يمحي المكانة المدنيّة للبهائيّة جوهريًا ويختزلهم إلى لا شيء أكثر من كونهم مهرطقين ومرتدّين عن الإسلام، وعن المسيحيّة واليهوديّة بدرجةٍ أقلّ. فخلافًا لقرار ١٩٨٣ وقرار المحكمة الإداريّة الابتدائيّة ٢٠٠٦، لا تأتي المحكمة

الإداريّة العليا علىٰ ذكر الكيفيّة التي من المفترض أن تدبّر بها أقليّةٌ غير مُعترف بديانتها شؤونها الخاصّة. وكما يعبّر عضو بارز في الجماعة البهائيّة عن ذلك، فيقول: «إنّني مواطن مصريّ. وحتّىٰ لو لم تعترف الدّولة بمعتقدي، فلا يمكنك أن تلزمني بموت مدنيّ -فليس بمقدوري حتّىٰ أن أفتح حسابًا بنكيًّا دون بطاقة هويّة. ولماذا تريد منّي أن أثبت نفسي كمسلم أو مسيحيّ أو يهوديّ في البطاقة؟ ألن يكون هذا كذبًا، ويضعني في مخالفة الشريعة والقانون؟»[1].

انتصارات جزئيّة؟

لقد أدانت منظّمات حقوق إنسان في مصر وشبكات بهائيّة عالميّة قرارَ المحكمة الإداريّة العليا ٢٠٠٦، حيث حشدوا للضغط علىٰ الحكومة المصريّة لتدارك الحكم التمييزيّ للمحكمة. وانتقدَ المحامون الإسلاميّون البارزون قرار المحكمة لأسباب مختلفةٍ، محاججين بأنّه ولّد مأزقًا في مقدرة الدّولة علىٰ السيطرة بفعاليّة؛ لأنّه أكره البهائيين علىٰ الكذب بشأن ديانتهم علىٰ الوثائق الرّسميّة. فهذا بمثابة إرغام لهم بالتنازل عن دينهم، ممّا يُعدّ انتهاكًا للمبدأ القرآنيّ القائل: ﴿لا إكراه في الدّين﴾[2]. وكان هذا بالضبط هو التناقض الذي فتحَ الباب للمبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة [من هنا فصاعدًا سأختصرها بالمبادرة -م] أن تتدخّل لصالح أسرةٍ بهائيّة أخرىٰ كانت قضيّتها في ذلك الوقت معلّقة في محكمةٍ إداريّة. وبما أنّه لا يمكن الاستئناف علىٰ حكم المحكمة الإداريّة ٢٠٠٦، قرّرت المبادرة أن تُعدّل ادّعاءها بشأن قضيّة رءوف هندي من كونها طلبًا للدّولة بأن تسمح للبهائيين بإثبات ديانتهم في بطاقات الهويّة الخاصّة بهم إلىٰ الطلب منها أن يكون بمقدورهم ترك الخانة المطلوبة [للديانة -م] فارغة (المشار إليه بـ "dash"). وقد علّق محامي المبادرة البارز لهذه القضيّة في حوارٍ بأنّ «هذا كان قرارًا براغماتيًّا من جانبنا. فنحن معارضون بالأساس للاقتضاء المُلزم للمصريين بأن يظهروا انتماءَهم الدينيّ في وثائق الدّولة. لكنّنا أدركنا بأنّنا لن نكسب بمقتضىٰ حجّةٍ كهذه. ولذلك قرّرنا أن نبدّل استئنافنا لإجبار كلّ من المحاكم

(١) رانيا موسىٰ، من مقابلة مع المؤلفة في القاهرة عام ٢٠٠٨.
(٢) آية قرآنيّة.

والمسلمين بأنْ يواجهوا التناقضات المتأصّلة في نظامنا، ولخلق مساحة لضرب آخر من ضروب النّقاش حول البهائيين، أي حول وضعهم المدنيّ والسياسيّ في بلدنا»[1].

وبالفعل، نجحت استراتيجيّة المبادرة، وأصدرت المحكمة الإداريّة الابتدائيّة للعدل القرار التالي في عام ٢٠٠٨ (سأشيرُ إليه بقرار المحكمة الإداريّة ٢٠٠٨ من هنا فلاحقًا)[2]:

تمشّيًا مع مبدأ عدم إكراه أيّ مواطن علىٰ اعتناق دينٍ سماويّ . . . فإنّ إصدار بطاقة هويّة قوميّة خالية من الديانة أو من رمز يُشير إلىٰ أنّ هذا المواطن لا ينتمي إلىٰ أيٍّ من الأديان السماويّة الثلاثة . . . التي من شأنها أن تتوافق مع القانون والواقع. و[عملًا بقرار المحكمة العليا سنة ١٩٧٥]، تخلص المحكمة إلىٰ أنّ الضمانة الدستوريّة لحريّة المعتقد محصورة في أتباع الأديان السماويّة الثلاثة وأنّ ممارسة الشعائر البهائيّة هي ضدّ النّظام العامّ المرتكز بالأساس علىٰ الشريعة الإسلاميّة.

وشدّدت المحكمة علىٰ أنّ حكمها لا يشكّل «اعترافًا بالأيديولوجيا البهائيّة أو أنّه وسيلة سماح لمتّبعيها أن يقيّدوها في الخانة المحفوظة للدّين». إذ رَمىٰ الحكمُ إلىٰ منع ضرر أكبر من شأنه أنْ يُلَمّ علىٰ «أهل الكتاب» في حال أثبت البهائيّون ديانتهم خطأً سواء كمسلمين أو كمسيحيين؛ لأنّ فعلًا كهذا سيسمح للبهائيين بدَسّ «أنفسهم في وسط أهل الأديان السماويّة»، «الأمر الذي سيمثّل إجحافًا كبيرًا علىٰ الدين الذي سيُثبتُ خطأً».

يشبه هذا الحكم، في نواحٍ عدّة، حكم المحكمة الإداريّة ٢٠٠٦ ولقرار المحكمة الإداريّة العليا ١٩٨٣ في كونه يكرّر الفصل بين ما يُفسَّر كمتطلّبٍ دينيّ لإنكار الاعتراف الرّسميّ بالدين البهائيّ والمتطلّب المدنيّ-القانونيّ لتوثيق الهويّة الحقّة لمواطنيها من أجل الحوكمة والتنظيم. وعلينا تذكّر أنّ قرار المحكمة الإداريّة ٢٠٠٦ حاججَ بأنّه بينما تعلّقَ مبدأ الإنصاف (fairness) بنطاق القانون المدنيّ (كلّ المواطنين

---

(١) عادل رافع، محامٍ بالمبادرة المصريّة، من مقابلة مع المؤلفة في القاهرة عام ٢٠٠٨.

(٢) قرار المحكمة الإداريّة للقضية رقم ١٨٣٥٤ للسنة القضائيّة الثامنة والخمسين، الصادر في ٢٩ يناير ٢٠٠٨. وكلّ الاستشهادات التالية هي من ترجمة للحكم في ملفٍ لدىٰ المؤلفة.

المصريين لهم حقّ بطاقة الهويّة القوميّة والامتيازات التي تمنحها)، فإنّه عندما يتعلّق الأمر بالأحكام الدينيّة والعقائديّة حول مكانة البهائيين، فلا اختصاص للمحكمة. ويتّبع قرار المحكمة الإداريّة ٢٠٠٨ منطقًا مماثلًا في السّماح للبهائيين بأن يتركوا خانة الديانة فارغةً بدلًا من إلزامهم بإثبات هويّتهم الصحيحة. ومع ذلك، بينما تعرّض قرار المخكمة الإداريّة ٢٠٠٦ لخطر الاعتراف علنًا بالمعتقد البهائيّ، فليس الأمر كذلك في قرار المحكمة الإداريّة .٢٠٠٨ إذ تبدو المحكمة، بفعلها ذلك، تردم الهوّة بين المساواة السياسيّة والمدنيّة للبهائيين وتفاوتهم الدينيّ في الدّولة المصريّة.

ولمّا كان قرار المحكمة الإداريّة ٢٠٠٨ قد جعل من مواصلة البهائيين لحياتهم السياسيّة والمدنيّة أمرًا ممكنًا عن طريق السماح لهم بحمل بطاقات هويّة قوميّة، فقد جعلتهم الخانة الفارغة [للدين في بطاقاتهم -م] عُرضةً للتمييز الدينيّ. ونظرًا إلىٰ أنّه لا توجد مجموعة دينيّة لها هذا التميّز؛ فإنّ بطاقاتهم حدّدتهم كبهائيين بصورة واضحة؛ فالخانة الفارغة هي إشارة علىٰ انحرافهم عن المعيار الإسلاميّ، وعلامةٌ، بالنسبة إلىٰ فريق، علىٰ ردّتهم عن الإسلام. وفي المشهد المنقسم دينيًّا في مصر، ليس هذا عبئًا من السهل تحمّله، وهو تذكيرٌ بأنّ القانون يمكن أن يحلّ جزئيًّا التفاوتات الدينيّة التي تتخلّل الحياة الاجتماعيّة للدّولة.

النّظام العامّ

يُعدّ مفهوم النّظام العامّ مفهومًا أساسيًّا في كلّ الأحكام المتعلّقة بالبهائيين؛ فهو الأساس الذي تؤسّس الدّولة المصريّة عليه الفارقَ بين الأفعال الدينيّة والمدنيّة -الأولىٰ مقيّدة، والثانية مُسموح بها- وتعزّز من حظر الديانة البهائيّة حتىٰ في الوقت الذي تمنح أتباعها حريّة المعتقد. إنّ استعمال الدّولة المصريّة، بالنسبة إلىٰ نقّاد ليبراليين كثر، لمفهوم النّظام العام هو تحايُل في أحسن الأحوال؛ حيث يوظّف أداةً قانونيّة علمانيّة لتبرير لا تسامح وتحيّز دينيين. ومع ذلك، تكشفُ نظرةٌ ممعنة في تاريخ النّظام العامّ ومساره التاريخيّ أنّ التأويل المصريّ [للمفهوم -م] ليس غريبًا جدًّا عن الأهداف الأساسيّة للمفهوم.

إنّ تاريخ النّظام العامّ مترسّخ في القانون الأوروبيّ في القرن التاسع عشر، حيث صِيغَ في المادّة السادسة من القانون المدنيّ الفرنسيّ، الذي اعتُمِدَ عليه في عدد من

الدّول الأخرى[١]. يرجع النّظام العامّ إلىٰ تضارب فقه القوانين وَوُضِعَ لحلّ الأفكار والمبادئ القانونيّة المتناقضة للقانون الأجنبيّ داخل دولة قوميّة موحّدة إقليميًّا. علىٰ هذا النّحو، يُعدّ النظام العامّ تعبيرًا عن السيادة المحليّة وعن حقّ الدّولة في رفض القوانين الأجنبيّة (أو الدّوليّة) التي تعتبرها مرفوضة أو متناقضة مع نظامها القانونيّ الخاصّ بها. وقد كان هدف النّظام العامّ، الذي طُوّرَ في البداية كجزءٍ من القانون الدّوليّ الخاص، هو المساعدة علىٰ الفصل في «العلاقات فيما بين الأفراد من مختلف الدّول، و[كان من المفترض أن يتعامل] مع قوانين الأحوال الشخصيّة والتجاريّة في المقام الأوّل»[٢]. إنّ النّظام العام مماثل لـ «السياسة العامّة» في التقليد الأنجلو-أمريكيّ للقانون العام، الذي هو، مثل نظيره الفرنسيّ، «تمظهر للسّلطة السياديّة للدّولة»[٣].

وبمقدار ما أنّ بنود النّظام العامّ تمثّل جزءًا من القانون الوطنيّ، فهي أيضًا جزء من القانون الدّوليّ الذي به تحظىٰ شرعيّتها بقبول واسع ويتمّ دعمها[٤]. ويسمح النّظام العامّ للدّولة بأن تبطلَ شروطًا محدّدة من المواثيق والمعاهدات الدّوليّة الموقّعة عليها، لكنّها تعتبرها غير مقبولة نظرًا لنظامها وقيمها ومعاييرها القانونيّة الخاصّة بها. ولأنّ النّظام العامّ يتعلّق بالسيادة الوطنيّة وبقوانين دولة محددة، كما يلاحظ مؤرّخون قانونيّون، فهو يختلف بحسب الزّمان والمكان. بمعنًى آخر، ليس هناك طريق أحاديّ أو فريد يُعرَّف به النّظامُ العامّ عمليًّا؛ إذ إنّ مَفصلته منوطة ومعتمدة علىٰ المبادئ والقيم والقوانين التي تعتبرها دولةٌ قوميّة مركزيّة لتكوينها السوسيوسياسيّ وهويّتها الجماعيّة.

---

(1) Husserl. Public Policy and Ordre Public.

(2) Agrama. *Questioning Secularism*. 95.

(3) Husserl. Public Policy and Ordre Public. 43.

(٤) هناك خلاف فيما بين علماء القانون حول ما إذا كان النظام العام لا ينطبق إلّا علىٰ النّزاع بين القوانين المحليّة والأجنبيّة أو ما كان ينطبق علىٰ القوانين المحليّة. وينعقدُ رأي الأكثريّة علىٰ أنّ النظام العامّ بمقدار ما أنّه مقياس للسيادة المحليّة للدّولة لتعليق المعايير القانونيّة، فإنّه ينطبق بالتساوي علىٰ القوانين المحليّة كما الأجنبيّة، الدّوليّة أو القوميّة. انظر: السابق.

ليس مدهشًا إذن أنْ يحتلّ النّظام العامّ مكانة بارزة في كلّ من الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان (ECHR) والعهد الدّوليّ للحقوق المدنيّة والسياسيّة (ICCPR). وكلٌّ من الاتفاقيّة والعهد يمنحان الدّول الموقّعة والأعضاء هامشًا واسعًا للحدّ من حقّ الحريّة الدينيّة وحريّة التعبير في حال اعتُبِرَ التعبير عنهما تهديدًا للنّظام العامّ. حيث إنّ المادّة التاسعة من الاتفاقيّة والمادّة ١٨ من العهد للحريّة الدينيّة يعرّفان النّظام العامّ بما يتوافق مع «الأمان والصحّة والأخلاق العامّة أو حقوق الآخرين وحريّاتهم»[(١)]. وتتضمّن المادة العاشرة من الاتفاقيّة أيضًا علىٰ «الأمن القوميّ والسلامة الإقليميّة» كأسس للحدّ من حريّة التعبير. وعلىٰ الرّغم من كون هذه المعاهدات الدّوليّة والإقليميّة مُلزمةً للدّول، فإنّ بند النّظام العام يسمح لهم بإرجاء هذه الحقوق. إذ تعتمد الكيفيّة التي تُفسَّر بها تصنيفات الاستثناء هذه (الجائزة قانونيًّا) بناءً علىٰ الدّولة القوميّة وعلىٰ القيم والقوانين التي تسنّها كجديرة بالحماية.

وقد التزمت المحاكم المصريّة بهذا التصوّر المُحدَّد دوليًّا للنّظام العامّ بعنايةٍ. انظر مثلًا إلىٰ حكم المحكمة الإداريّة ٢٠٠٨ المتعلّق بالبهائيين:

نظرًا لأنّ مفهوم النّظام العام ليس له تعريف حصريّ أو شامل، وأنّه يتغيّر من مجتمع لآخر حسب المبادئ التأسيسيّة التي ينطوي عليها دستوره، وتشريعه، وعادات أكثريّة سكّانه؛ فيتّضح أنّ العناصر المفاهيميّة (conceptual) للنّظام العامّ في مصر مستمدّة من واقع أنّ الدولة دينها الرّسميّ هو الإسلام، وهو دين أكثريّة السكان، ومستمدّة من واقع أنّ الشريعة الإسلاميّة هي المصدر الأساسيّ للتشريع. ورغم أنّ هذا النصّ الدستوريّ يتناول المُشرِّع، [فلا تزال] السّلطات الأخرىٰ للدّولة مُلزمة به في أداء واجباتها. فالدّولة المصريّة تعترفُ بثلاثة أديان سماويّة -أي الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة- وتشريعها يُنظّم المؤسّسات الدينيّة لهذه الأديان الثلاثة فقط.

يُشير هذا الحكم أيضًا إلىٰ أنّ مفهوم النّظام العامّ هو إواليّة محايدة استدخلها المديرون الكولونياليّون البريطانيّون ونصّوا عليها في المادّة ١٨ من العهد الدّوليّ للحقوق المدنيّة والسياسيّة الذي صدّقت مصر عليها (عام ١٩٨٢) وأُلزمت باحترامه.

(1) http//: www.ohchr.org/en/professionalinterest/Pages/InternationalLaw.aspx

ومع ذلك، تحاجج المحكمة بأنّ إذعان مصر للمادة ١٨ من العهد الدّوليّ موقوفٌ علىٰ «أحكام الشريعة الإسلاميّة»، حيث قالت ذلك صراحة وقت «التصديق علىٰ العهد». وعليه، تخلص المحكمة إلىٰ أنّه نظرًا لكون بند النّظام العامّ يمنح الدّولة سلطة الحدّ من التعبير عن المعتقدات الدينيّة التي لا تحترم النّظام الاجتماعيّ والأخلاقيّ لدولةٍ محدّدة، فللدولة المصريّة حقّ الحدّ من التمظهرات العموميّة للدين البهائيّ.

إنّ تصوّر المحكمة الإداريّة للنّظام العامّ يتوافق مع الجينالوجيا العالميّة التي أتتبّعها أعلاه من نواحٍ عدة: (١) ليس للنّظام العامّ تعريف حتميّ وإنّما يتغيّر من مجتمع لآخر، اعتمادًا علىٰ نظامه القانونيّ ومعاييره القوميّة. (٢) من حقّ الدّولة السياديّ أن تعرّف معناه ومداه. (٣) للدولة السياديّة الحقّ في إبطال شروط محدّدة من العهود الدّوليّة التي وقّعت عليه في حال انتهكت معاييرها الاجتماعيّة والقانونيّة. وبالتالي، فإنّ التكافؤ الذي تعقده المحكمة بين النّظام العامّ ومبادئ الشريعة ليس مجرّد استعمالٍ أو فهم خاطئين للمرامي التأسيسيّة للنّظام العامّ، وإنّما هو تأسيسيّ لقالبها المفاهيميّ[1]. وكما سأفصّل أدناه، فقد ولّدت المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان منطقًا مماثلًا أيضًا في مجموعة من القضايا، بحيث تعطي الدّولة مساحة أرحب للحدّ من المعتقدات الدينيّة بناءً علىٰ اعتبارات النّظام العامّ، والحال أنّ النظام العامّ يُعرَّف دائمًا، وفي كلّ هذه القضايا تقريبًا، بما يتوافق مع المعايير الأكثريّة المؤسّسة للهويّة الوطنيّة، التي علىٰ أساسها يُفصَل في شرعيّة التقاليد الدينيّة للأقلّيّات.

يُنتج إخضاع حقّ الحريّة الدينيّة لتحديدات النّظام العامّ مجموعةً مثيرة من

(١) يختلف المفهوم الحديث للنّظام العامّ تمامًا عن المفهوم الإسلاميّ للمصلحة الذي يُخلط به في بعض الأحيان. فالمصلحة، كما طُورّت في الفقه الإسلاميّ الكلاسيكيّ، كان يعني الإجابة علىٰ سؤالٍ محدد: كيف نتبيّن الإرادة الإلهيّة في غياب أوامر دينيّة واضحة. وبالتالي، فإنّ المصلحة منهجٌ في الفقه الإسلاميّ عن طريق وسائل موجدة في أحكام الشريعة قد يتمّ تعديلها لمعالجة مواقف بعينها لم تُعالَج في الفقه أو في القرآن أو الحديث. علىٰ العكس من ذلك، يهدف النّظام العام إلىٰ تأمين الحماية والمصالح الاستراتيجيّة للدّولة الحديثة. إذن، كلاهما ينتمي إلىٰ إبستمولوجيتيْن مختلفتين. حول التحولات التاريخيّة التي حدثت في مفهوم المصلحة، انظر:

Opwis, Mas.lah. a in Contemporary Islamic Legal Theory.

الأحجيات الدالّة علىٰ غموض جذريّ يُطادر البنية المفاهيميّة للحقّ نفسه. ويمكن للمرء أن يقول، اعتمادًا علىٰ القرارات المصريّة المتعلّقة بالبهائيين، إنّ هذا الغموض يكمن في تأرجحٍ حقيقيّ بين ما يُشكّل الباطن بالضبط (الاعتقاد الدينيّ) وما يتوجّب علىٰ الدّولة الاعتراف به أو الحدّ منه في الظاهر (التعبير الدينيّ). وبالتالي، قد يُقرأ تفسير المحكمة المصريّة لحريّة تبنّي دينٍ أو الإبقاء عليه كأمر يخضع إلىٰ مطلوبيّات النظام العام بطريقتين مختلفتين. فبإحدىٰ القراءات، يُمكن أن يُنظر إلىٰ المحكمة باعتبارها مجرّد معترفة بحريّة إظهار فئة مُحدّدة بعينها من الاعتقاد الدينيّ «(أهل الكتاب») في الظّاهر (علىٰ أساس أنّ معايير الشريعة تُشكّل النّظام العام للدولة). وليس حدُّ النّظام العام متعلّقًا ههنا بتمظهر معتقدات دينيّة بحدّ ذاتها، ولكنّه متعلّق بالاعتراف بالجماعات الدينيّة، ومن ثمَّ السماح لها بأنْ تمارس شعائرها علنًا. إذ إنّ لزوم هذه الرّؤية هو أنّ تكون كلّ تمظهرات الدّين خاضعة لسلطة الدّولة وتنظيمها، ويجب أن تكون إمّا معترفًا بها أو تقبل التقييد. وذلك، في المقام الأوّل، لأنّ الإسلام دين أكثريّة السكّان الذي تمارسه الدّولة بحريّة كبيرة وتعترف بطقوسه وشعائره. بيد أنّ هذه الحجّة بمقدار ما تتجاهل أهميّة الطقوس والشعائر في بناء الذاتيّة، فهي لا تدرك أهميّة الهويّة الدينيّة للمكانة المدنيّة للمواطن(١).

تُشير مسألة الهويّة الدينيّة إلىٰ طريقة أخرىٰ لقراءة قرارات المحكمة المصريّة. قد يحاجج المرء أنّ الأكثر عمقًا في القضيّة ليس تفريق فعل الاعتقاد (كما بين الظّاهر والباطن)، وإنّما هو الاختلاف بين الاعتقاد الفرديّ كبعدٍ داخليّ للوعي البشريّ والدّين كتقليدٍ خطابيّ (discursive tradition) يُساند الحياة الجماعيّة للجماعات المختلفة. حيث إنّ ذلك يتجاوز تقييدات النّظام العام المفروضة علىٰ الطقوس والشعائر الدينيّة. وإنّه ليُثير، في المقام الأوّل، إشكاليّة متعلّقة بالكيفيّة التي يتمّ بها تعريف مقولة مُحدّدة هي نفسها بوصفها دينيّة في الباطن. فلا يتعلّق الأمر بكيف لنا أنْ نعرّف الدّين بأقلّ حدّ ممكن (كضمير، أو كاعتقاد، أو كخبرة)، لما لذلك من آثار علىٰ الكيفيّة التي تُعاشُ بها الهويّة والحياة الدينيّة الجماعيّة وتتمّ ممارستهما. حتىٰ إنّ

(١) يعترف قرار المحكمة الإداريّة سنة ٢٠٠٦ بذلك عندما يقضي بأنّه يجب أن يُسمَح للبهائيين أن يسجّلوا ديانتهم في بطاقات الوثائق القانونيّة؛ لأنّ ذلك من شأنه التأكيد علىٰ أنّهم لا يمارسون إيمانهم علنًا.

التصوّر المُفردَن والمُخصخَص للدّين (مثل البروتستانتيّة) إنّما ينطوي علىٰ فكرة جوهريّة ومنظوريّة للذات والاجتماعيّة (sociality) والجماعيّة لا تزال غير مأخوذة في حقّ الحريّة الدينيّة بعين الاعتبار.

وفيما يلي، وعبر قراءة متأنّية لأحكام عدّة صادرة عن المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، أودّ أن أُظهِر كيف أنّ هذا التصوّر الجوهريّ للدين (الذي كثيرًا ما يُرمَز إليه كتصوّر «أدنويّ») يوجّه منطق النّظام العامّ الذي تستعمله الدّول الأوروبيّة لحظر الممارسات الدينيّة التي تعتبرها مهدّدة للثقافة القوميّة والمعايير الأكثرويّة. ومرّة أخرىٰ، ما يصبو إليه هدفي في الانعطاف لتحليل الأحكام الأوروبيّة هو تفسير جوانب من البنية القانونيّة والسياسيّة التي تميّز العلمانويّة، بغضّ النّظر عن هويّة الدّولة القوميّة.

أديان الأقلّيّة والأكثريّة في المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان

دعوني أبدأ بقضيّة لاوتسي ضدّ إيطاليا (عام ٢٠١١)، التي قاضت بها سولي لاوتسي (Soilc Lautsi)، وهي مواطنة فنلنديّة وإيطاليّة مزدوجة الجنسيّة، مدرسة حكومية في مدينة بادوا نيابةً عن ابنيها القاصرين. حاججت لاوتسي بأنّ العرض الإلزاميّ للصّلبان في فصول المدرسة الدراسيّة انتهكت حقّها وحقّ أبنائها في حريّة الفكر والضمير والدّين المُصانة في المادّة ٩ (١) من الاتّفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان. وحكمت المحكمة الإداريّة العليا في إيطاليا سنة ٢٠٠٥ ضدّ السيدة لاوتسي، محاجِجةً بأنّ الصليب ليس له أيّة دلالة ضمنيّة دينيّة في إيطاليا. فهو إنّما يرمز، بدلًا من ذلك، علىٰ قيم إيطاليا التاريخيّة والثقافيّة التي قد تكون لها أصول دينيّة في الماضي، ولكن لم تعد لها الآن. فاستأنفت السيدة لاوتسي هذا القرار في المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، وفي تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٩ حكمت الدائرة الثانية من المحكمة الأوروبيّة بأنّ إيطاليا انتهكت المادّة ٩ (١) لسببين؛ **أولًا**: لأنّ «واجب الحياديّة والتجرّد من قبل الدّولة يتعارض مع أي نوع من أنواع السّلطة من جانبها لتقييم شرعيّة القناعات الدينيّة أو سبل التعبير عن هذه القناعات». **وثانيًا**: لأنّ العرْض الإلزاميّ للصلبان يتعارض مع «القناعات العلمانيّة» للفرد، وهو «مزعج

شعوريًّا للتلاميذ الذين يدينون بغير المسيحيّة أو هؤلاء الذين يجاهرون بغير دينهم»[1]. وحاججت المحكمة أيضًا بأنّ قرار تعليق الصليب في الفصول الدراسيّة العامّة يُشكّل تقييمًا لشرعيّة قناعة دينيّة بعينها. وألمحت المحكمة، بإشارتها هذه، إلىٰ أنّ قرار الحكومة الإيطاليّة قائمٌ علىٰ موقف معياريّ يتدخّل في الباطن (الاعتقاد الدينيّ)، وبالتالي فإنّه متورّط في التصنيف المُرسَّم كأمرٍ دينيٍّ. وعليه، حكمت المحكمة بأنّ المدارس الإيطاليّة العامّة لا يمكنها أن تعرض الصلبان.

وقد سبّبَ هذا القرار ضجّة في إيطاليا، ممّا حثّ الفاتيكان للإعلان بأنّه «يبدو الأمر كما لو أنّ المحكمة أرادت أن تنفي دور المسيحيّة في تشكيل هويّة أوروبّا، وهو الدّور الذي كان جوهريًّا ولا يزال»[2]. واستأنفت المحكمة الإيطاليّة الحكم في الدائرة الكبرىٰ للمحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان في شهر كانون الثاني/يناير ٢٠١٠، تساندها عشرون دولة أوروبيّة، بما فيها سلوفينيا وليتوانيا وبولندا. وصرّحت وزارة الخارجيّة الليتوانيّة بأنّ «استعمال الصلبان علنًا في الدّول الكاثوليكيّة إنّما يعكسُ التقليدَ الأوروبيّ المسيحيّ، ويجب ألّا يُعتبَر كتقييد لحريّة الدّين»[3].

قرّرت الدائرة الكبرىٰ من المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان أن تنقض قرار الدائرة الثانية، متّفقةً مع المحكمة الإيطاليّة بأنّ الصليب كان «رمزًا سلبيًّا» لم ينتهك لا معتقدات لاوتسي ولا معتقدات أطفالها، الذين ما زالوا أحرارًا في «أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا»[4]. وقد صدمَ هذا العديد من مراقبي المحكمة الأوروبيّة؛ نظرًا إلىٰ أنّ المحكمة، في سلسلة من القضايا (المناقَشَة أدناه)، حكمت بأنّ الحجاب الإسلاميّ

---

(1) *Lautsi and Others v. Italy*, March 18, 2001, http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.as px?i001--104040#, para. 31.

(2) Rulings in Europe and South America Affirm Display of Christian Symbols, *American Daily Herald*, March 27, 2011, www.americandailyherald.com/us-news/religion/item/rulings-in-europe -and-south-america-affirm-display-of-christian-symbols?categoryid1=47.

(٣) السابق.

(4) Lautsi v. Italy, para. 31.

كان «رمزًا دينيًّا قويًّا» له أثرٌ تبشيريّ -عندما يُرتدَىٰ في الفصول الدراسيّة- في التلاميذ. فعلىٰ النّقيض من هذه الأحكام السابقة، خلصت المحكمة في قضيّة لاوتسي إلىٰ أنّ العرض الواضح في المدارس الحكوميّة لم يكن فعلًا من أفعال التبشير؛ لأنّه ليس له «تأثير في التلاميذ مشابه لتأثير الخطاب التوجيهيّ والمشاركة في النّشاطات الدينيّة»، ولم يشكّل «تقييمًا لشرعيّة قناعة دينيّة بعينها»[1]. وأعلنت المحكمة بدلًا من ذلك، مردّدةً حجج المحكمة الإيطاليّة، أنّ الصليب رمز ثقافيّ يمثّل هويّة «الحضارة الإيطاليّة» و«نسقها القيميّ: الحريّة والمساواة والكرامة الإنسانيّة والتسامح الدينيّ، وبالتالي الطبيعة العلمانيّة للدّولة أيضًا»[2]. وعلىٰ إثر ذلك، حكمت المحكمة بأنّ عرض الصلبان في المدارس الحكوميّة يقع ضمن الهامش المُستحقّ للتقدير الممنوح للدّول الأعضاء لـ «تكريس التقاليد» التي تعبّر عن ثقافتهم وتاريخهم[3].

رحّب المتحدّث باسم الكنيسة الكاثوليكيّة بالقرار، وأعلنَ أنّ «اعتبار وجود الصليب في فضاء عموميّ بمثابة عداء لحقوق الإنسان أمرٌ من شأنه أن يلغي فكرة أوروبّا نفسها . . . إذ من دون الصليب، ما كان لأوروبّا التي نعرفها اليوم وجود»[4]. إنّ مركزيّة المسيحيّة في الهويّة الأوروبيّة مشابهة لمكانة الإسلام في بناء الهويّة الاجتماعيّة المصريّة وهويّة الدّولة، وهو الأمر الذي يُردَّد في الأحكام المصريّة بخصوص البهائيين. والحال أنّ «هامش التقدير»، في كلتا القضيتين، الذي يمنحه بند النّظام العامّ للدّولة السياديّة هو الذي يقيّد أو يسمح بعرض الرّموز الدينيّة علنًا. وكما سنرىٰ لاحقًا، فسواء أكانت هذه الهويّة علمانيّة أو مسيحيّة أو إسلاميّة، فما هو مُطرّد عبر هذه السياقات الجغرافيّة والقانونيّة هو قدرة الدّولة علىٰ تعريف نطاق الدّين، وبالتالي مضمونه ومعناه بما يتوافق مع قيم دين الأكثريّة علىٰ حساب الأقلّيّات.

---

(1) Ibid., para. 72.

(2) Ibid., para. 15.

(3) Ibid., paras. 68-69.

(4) Benjamin Mann, European Courts Say the Crucifixes Can Stay in Italian Schools, *Catholic News Agency*, March 18, 2011, www.catholicnewsagency.com/news/european-court-says-crucifixes -can-remain-in-italian-schools/.

تقف قضيّة لاوتسي في تناقضٍ صارخٍ مع أحكام المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان التي تشمل التقاليد الدينيّة للأقليّات في أوروبّا، لا سيّما الإسلام. انظر مثلًا إلىٰ قرار سابقٍ لدحلب ضدّ سويسرا (٢٠١١). تعلّقت هذه القضيّة بلوسيا دحلب (Lucia Dahlab)، وهي مدرّسة في مدرسة حكوميّة ومواطنة سويسريّة تحوّلت من الكاثوليكيّة إلىٰ الإسلام وارتدت الحجاب بينما كانت تدرّس في مدرسة ابتدائيّة حكوميّة. وعندما منعت الإدارة العامّة للتعليم الابتدائيّ وحكومة مقاطعة جنيف السيدة دحلب من ارتداء الحجاب في الفصل، التمست دحلب هذا القرار في محكمة فيدراليّة علىٰ أساس أنّه انتهك المادّة التاسعة من الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، وتدخّل في «الجوهر المَصون لحريّتها الدينيّة»[1]. ورفضت المحكمة الفدراليّة التماس دحلب في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧، محاججةً بأنّ «ارتداء الحجاب والملابس الفضفاضة يظلّ تمظهرًا خارجيًّا ليس جزءًا، في حد ذاته، من الجوهر المَصون لحريّة الدّين»[2]. واستأنفت السيدة دحلب هذا القرار في المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، التي حكمت بعد ذلك بأنّه نظرًا لكون الحجاب الإسلاميّ «رمزًا خارجيًّا قويًّا» لديه القدرة علىٰ التأثير في قناعات الأطفال الصغار الذين تعلّمهم؛ فإنّ حظر الحكومة السويسريّة كان من ضمن هامش التقدير الجائز قانونيًّا لها. وحاججت المحكمة الأوروبيّة:

بأنّه لا يمكن الإنكار كليّة بأنّ ارتداء الحجاب قد يكون نوعًا من أنواع التأثير التبشيريّ، باعتبار أنّه يبدو مفروضًا علىٰ النّساء بموجب وصيّة نُصَّ عليها في القرآن، حيث من الصعب، كما لاحظت المحكمة الفدراليّة، توفيقها مع مبدأ المساواة الجنوسيّة. وبالتالي، يبدو من العسير أن نوفّق بين ارتداء حجابٍ إسلاميّ مع رسالة التسامح واحترام الآخرين، وقبل كل شيء المساواة واللاتمييز الذي يجب أن يوصله كلّ الأساتذة في مجتمع ديمقراطيّ إلىٰ تلاميذهم. وعليه، بعد موازنتها حقّ المعلّمة في إظهار دينها بمقابل الحاجة إلىٰ حماية التلاميذ عن طريق الحفاظ علىٰ التناغم الدينيّ، ترىٰ المحكمة أنّه بملابسات القضيّة ومع مراعاة نعومة أظافر الأطفال الذين

---

(1) *Dahlab v. Switzerland*, February 15, 2001, http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx? i001=-22643#.

(٢) السابق، ١.

هم مسئولون من المدّعي قبل كلّ شيء . . . فإنّ السلطات الجينيفيّة لم تتجاوز هامش التقدير الخاص بها، وأن الإجراء الذي اتخذوه بالتالي كان منطقيًا[١]».

لاحظْ أنّه علىٰ الرّغم من كون المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان تدّعي أنّها تنظّم تمظهر المعتقدات الدينيّة فحسب (لا المُعتقد، الذي هو بابة محفوظة وفقًا للمادّة التاسعة)، فإنّها مع ذلك تصدر أحكامًا جوهريّة حول ما يشكّل أو يقع ضمن هذه البابة المحفوظة. وإنّ هذا يتطلّب تبنّي موقف حول الكيفيّة التي ستبدو بها أيّة مجموعة من القيود من وجهة النّظر الداخليّة للبابة المُرسَّمة هي في نفسها بوصفها دينيّة. ومن ثمَّ، في الفقرة السابقة، تؤوّل المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان الحجابَ الإسلاميّ كرمز علىٰ التفاوت الجنوسيّ (وليس واجبًا دينيًا أو علامة علىٰ التقوىٰ) الذي هو أمر غير مقبول بوضوح في «مجتمعٍ ديمقراطيّ». وبصرف النّظر عن الاعتراض القائل إنّ كلّ أنواع الممارسات الجنوسيّة غير المتكافئة يتمّ التسامح معها في المجتمعات الأوروبيّة، فاللافت في التعليل السابق هو كيف يتمّ إنكار التأويل الدينيّ للحجاب، جاعلًا إيّاه علىٰ العكس من ذلك فعلًا باليًا (لا علاقة له بالعقيدة الدينيّة) يمكن إخضاعه بالتالي إلىٰ التنظيم المدنيّ. إنّ تعليل المحكمة يعكس منطق قرار لاوتسي، حيث يقولِب رمزًا دينيًّا (الصّليب) كموضوع ثقافيّ في اللحظة نفسها التي ينقضُ فيها التقييم. وينتمي كلا القرارين (مثلهما مثل قرارات المحاكم المصريّة) إلىٰ حقل العلمانويّة السياسيّة في كونها هي السّلطة السياديّة للدّولة التي تميّز بين التكافؤ الدينيّ والمدنيّ أو الثقافيّ لفعلٍ ما، علىٰ أساس أنّها تقرّر بعد ذلك ما إذا كان الفعلُ جديرًا بحماية الدّولة أم بالحظر. وفي الواقع، تشتبكُ الدّول الأوروبيّة، بإعلانها أنّ الحجاب هو رمز علىٰ التفاوت الجنوسيّ وليس واجبًا دينيًّا، في تعليلٍ لاهوتيّ لا يزال غير مُعترف به في معظم التحليلات العلميّة للعلمانويّة.

وهناك سمة أخرىٰ بارزة في قرار دحلب، وهي الادّعاء الحدسيّ للقرار بأنّ ارتداء السيدة دحلب للحجاب من المحتمل أن يؤثّر في الأطفال الذين تُشرف عليهم: «لا يمكن الإنكار كليّة بأنّ ارتداء الحجاب قد يكون نوعًا من أنواع التأثير التبشيريّ». الأهم من ذلك، كما يُشير حكم المحكمة، أنّه لم يكن هناك دليل علىٰ أنّ السيدة

---

(١) السابق، ١٥.

دحلب بشّرت أو روّجت لمعتقداتها الدينيّة. ولم يشتكِ لا الآباء ولا الأطفال من حجابها. وحاججت المحكمة الأوروبيّة بأنّ حظر الحجاب كان فعلًا وقائيًّا لحماية «التناغم الدينيّ» ودرء «الصّراع الدينيّ» المُحتمل. وتجادل نهال بوتا (Nehal Bhuta)، في معرض تعليقها علىٰ القضيّة، بأنّ هذا «التحليل الشديد في حدسيته وتجريديّته إنّما ذلك جزئيًّا استدعاءُ المحكمة لهامش عقيدة التقدير . . . وتنمّ الطريقة التي طُبِّقَ بها عن الكثير حول مدىٰ فهم الممارسات الدينيّة الإسلاميّة كتهديد فعليّ أو قاطع للنّظام العامّ والسلام المدنيّ -بصرف النّظر عمّا إذا كانت الدّولة . . . قد برهنت علىٰ ذلك ليكون هذا الحكم»[1]. وعند المقارنة مع قرار لاوتسي الذي افترضَ أنّ القيم المسيحيّة منسجمة مع الديمقراطيّة والتسامح والمساواة، يظهر أنّ اللاهوت السياسيّ المسيحيّ مركزيّ للهويّة الأوروبيّة والبنية القانونيّة تمامًا مثلما أنّ اللاهوت السياسيّ الإسلاميّ مركزيّ للهويّة المصريّة والبنية القانونيّة. أمّا الاختلاف، فهو أنّ قرارات المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان لا تتضمّن أيّ استشهاداتٍ عقائديّة أو روحيّة؛ إذ تُقولَب القيم المسيحيّة، عوضًا عن ذلك، كقيم رمزيّة لا جوهريّة، وبذلك تسدّ الفجوة بين المبادئ العلمانيّة لحياديّة الدّولة والهويّة المسيحيّة لأوروبّا.

يمثّل حكم دحلب ضدّ سويسرا سابقة للأحكام اللاحقة التي أصدرتها المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان بشأن الحجاب، لا سيّما في حكم ليلىٰ شاهين (Leyla Sahin) ضدّ تركيا (عام ٢٠٠٥) وبلجين دوغرو (Belgin Dogru) ضدّ فرنسا، حيث أيّد كلا الحكمين حظر الحجاب الإسلاميّ في المؤسّسات العموميّة (لا سيّما المدارس، باعتبارها فضاءات للتلقين اللائكيّ) علىٰ أساس أنّ الحجاب يهدّد الهويّة العلمانيّة لتركيا وفرنسا، تباعًا. وكرّر كلا الحكمين أيضًا تقييم دحلب بأنّ الحجاب الإسلاميّ يتضارب مع المساواة الجنوسيّة والتسامح واللاتميز، وهي الأمور التي وصّفتها المحكمة كسمات جوهريّة للديمقراطيّة[2]. لقد تعلّقت قضيّة شاهين بطالبة في تركيا

(1) Bhuta, Two Concepts of Religious Freedom, 23.

(2) *Sahin v. Turkey*, November 10, 2005, http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i 001=-70956#, para. 3; *Dogru v. France*, April 3, 2009, http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i001=-90039#, para. 72.

طُردَت من كليّة الطبّ لرفضها خلع حجابها، حيث كان آنذاك محظورًا في المؤسّسات والجامعات العامة[1]. ورفضت المحكمة التركيّة طعن شاهين علىٰ أساس أنّ الحجاب رمز للإسلام السياسيّ ويشكّل تهديدًا للقيم الجمهوريّة والنّظام العامّ في تركيا. وعندما استأنفت السيدة شاهين هذا القرار في المخكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، اتّفقت المحكمة مع التوصيف التركيّ للحجاب كسمة للإسلام السياسيّ (وليس بوصفه واجبًا دينيًا). وبفعلها ذلك، مثّلت المحكمة الأوروبيّة الحجاب أيضًا كتهديد للهويّة العلمانيّة للدّولة التركيّة والديمقراطيّة. وتورّطت المحكمة، مرّة ثانية، في تعليل دينيّ، حيث تعلن ما كان تعتبره السيدة التركيّة واجبًا دينيًا بأنّه واجب سياسيّ، وبالتالي تُخضعه إلىٰ تقييدات النّظام العامّ.

لقد حاججت المحكمة، بحالٍ لا يختلف عن الأحكام المصريّة المتعلّقة بالبهائيين، بأنّ حظر الحجاب لا ينتهك المعتقدات الدينيّة للسيّدة شاهين لمجرّد أنّ أفعالها فقط (في الظاهر) يجري تقييدها. وبالتالي، فقد تصرّفت الدّولة التركيّة ضمن «هامش التقدير» لحماية النّظام العامّ والسلامة العامّة وحقوق الآخرين وحريّاتهم[2]. وبتأسيس الحكم في مفهوم النّظام العامّ، فإنّ القرارات المتعلّقة بالبهائيين وحكم السيدة شاهين قابلان للمقارنة بصورة لافتة: ففي الأولىٰ، اعتُبر التصريح بالهويّة البهائيّة علنًا تهديدًا للهويّة الإسلاميّة للدّولة، بينما في الثانية فُهم التعبير العموميّ عن المعتقدات الإسلاميّة في شكل الحجاب علىٰ أنّه يشكّل خطرًا علىٰ الهويّة العلمانيّة لتركيا. لقد وسّعت الأحكام، عبر المزاعم الحدسيّة (لا الاستدلاليّة)، من القوىٰ السياديّة للدّولة للحفاظ علىٰ هويّتها الوطنيّة حتىٰ في الوقت الذي صرّحت فيه بأنّ قداسة المعتقدات الدينيّة لا يمكن المساس بها.

أمّا الحكم المتعلّق بدوغرو ضدّ فرنسا، الصادر بعد أربع سنوات من قضيّة شاهين، فيتعلّق بفتاة تبلغ من العمر إحدىٰ عشرة سنة طُردِت من المدرسة بعد رفضها لخلع حجابها في أثناء حصّة التربية الرياضيّة. وبعد أن رفضت المحكمة الإداريّة لمدينة كاين طعن والديها في عام ١٩٩٩ ورفض مجلس الشّورىٰ النّظر في القضيّة، استأنف

(١) أُلغي الحظر التركيّ للحجاب في المدارس العامّة والمكاتب الحكوميّة في عام ٢٠١٣.

(2) Sahin v. Turkey, para. 111.

والداها القرار في عام ٢٠٠٥ في المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان باعتباره انتهاكًا لحقّها في الحريّة الدينيّة بموجب المادّة التاسعة من الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان. يستهلّ قرار المحكمة الصادر في عام ٢٠٠٩ بتقديم تعميمات واقتباسها من وزارة التعليم الفرنسيّة التي رسمت الأساس المنطقيّ لحظر الحجاب في المدارس، فيقول:

تُعدّ العلمانويّة، وهي مبدأ دستوريّ للجمهوريّ، أحد الأركان الأساسيّة للتعليم الحكوميّ. إذ إنّ المعتقدات الدينيّة لفردٍ ما، في المدرسة، مثلما في أيّ مكان آخر، مسألة ضمير فرديّ وبالتالي مسألة حريّة اختيار. ومع ذلك، في المدرسة . . . تمشّيًا مع ضرورة احترام التعدديّة والمبدأ الذي ينصّ علىٰ وجوب أن تكون الخدمة العامّة محايدة، يتطلّب الأمر حماية المجتمع التعليميّ الداخليّ من أيّ ضغطٍ أيديولوجيّ أو دينيّ . . . وعليه، يجب علىٰ التلاميذ أن يكفّوا عن إبراز أيّة علامة بيّنة، سواء في لباسهم أو فيما سواه، تروّج معتقدًا دينيًّا. ويجب أن يُحظَر أيّ سلوك تبشيريّ يتجاوز كونه معتقدًا دينيًّا[1].

وحكمت المحكمة، متشبّثةً بالحكمين المتعلّقين بدحلب وشاهين، بأنّ:

العلمانويّة، في فرنسا كما في تركيا أو سويسرا، مبدأ دستوريّ، ومبدأ مؤسِّس للجمهوريّة، الذي يلتزم به السكّان، وإنّ حماية هذا المبدأ تبدو ذات أهميّة قصوىٰ، لا سيّما في المدارس. وتكرّر المحكمة بأنّ أيّ موقف يفشل في احترام هذا المبدأ لن يُقبَل بالضرورة باعتباره موقفًا تشمله حريّة إظهار دين المرء ولن يتمتّع بحماية المادّة التاسعة من الاتّفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان . . . واعتبارًا لهامش التقدير الذي يجب أن يُترَك للدّول الأعضاء فيما يتعلّق بتأسيس العلاقات الدّقيقة بين الكنائس والدّولة، وبالتالي يبدو الاعتراف بالحريّة الدينيّة أو تقييدها بمتطلّبات العلمانويّة أمرًا

---

(١) تمّ الاستشهاد به في المصدر السابق. لنلاحظ أنّ المحكمة تقتبس من تعاميم صادرة من وزارة التعليم، التي تختص بوقت وجود دوغرو في المدرسة. وقد حظرت الحكومة الفرنسيّة الحجابَ وعرض الرموز الدينيّة الجليّة الأخرىٰ في عام ٢٠١١. للاطلاع علىٰ تحليل متبصّر للسياسة التي تختبئ خلف القانون الفرنسيّ الذي حظرَ الحجاب، انظر:

Scott, *The Politics of the Veil.*

مشروعًا في ضوء القيم المعزّزة للاتفاقيّة[1].

في هذا الحكم، تستدعي المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان ضمنًا ما يُشير إليه علماء القانون باسم مبدأ الانطباق العامّ (general applicability) الذي يَسمح لدولةٍ ما بأن تنظّم نشاطاتٍ مسموحًا بها أو محميّة عندما تتعارض مع القوانين العامّة للبلد. وتزعم المحكمة، وفقًا لهذا المبدأ، بأنّه نظرًا إلىٰ كون القوانين العامّة للجمهوريّة الفرنسيّة علمانيّة؛ فبمقدور الدّولة أن تحظر ملابس دينيّة في المدارس الحكوميّة. لاحظْ تداخل هذا المبدأ مع مبدأ النّظام العامّ، حيث يمنح الدّولة هامش تقدير واسعًا لتقرير أيّ القيم والرّموز والممارسات تُعتبَر جوهريّة للهويّة القوميّة[2].

قارنْ هذا الاستنتاج بشأن النّظام العامّ مع المقطع التالي من فقرة تمّ الاستشهاد بها كثيرًا من حكم محكمة النّقض المصريّة (سنة ١٩٧٩) التي تكرّر الفقرة التي استشهدتُ بها سابقًا من حكم المحكمة الإداريّة الابتدائيّة سنة ٢٠٠٨:

يحتوي [النّظام العام] علىٰ القواعد التي تهدف إلىٰ تحقيق المصلحة العامّة للبلاد، من منظورٍ سياسيّ واجتماعيّ واقتصاديّ. وترتبط هذه [القواعد] بالوضع الطبيعيّ والماديّ والأخلاقيّ لمجتمعٍ مُنظّم، وتحلّ محلّ مصالح الأفراد. ويقوم مفهوم [النّظام العامّ] علىٰ مذهب علمانيّ بحت يُطبَّق كمذهب عامّ يمكن للمجتمع برمّته الالتزام به ويجب ألّا يكون مرتبطًا بأيّ حكم من أحكام الشريعة[3].

---

(1) Dogru v. France, para. 72.

(٢) إنّ مبدأ الانطباق العامّ هو أيضًا وثيق الصّلة بالفقه الأمريكيّ في شأن التعديل الأوّل للدستور. ورغم الغياب الجليّ لبند النّظام العامّ في التعديل الأوّل، إلّا أنّ الانطباق العامّ يعمل به بطرقٍ مماثلة. فعلىٰ سبيل المثال، في قضيّة قسم التوظيف ضدّ سميث (عام ١٩٩٠)، حكمت المحكمة العليا بأن الدولة قد تتجاهل إعانات البطالة لاثنين من الأمريكيين الأصليين اللذين طُردا لتناولهما نبات اللوفوفورا peyote [مخدر -م] كجزء من طقس دينيّ؛ لأن هذا الفعل يندرج تحت قوانين المخدرات في الدّولة، وبالتالي فهو ليس محميًا من قبل التعديل الأول للدستور. انظر:

Employment v. Smith, April 17, 1990, www.law.cornell.edu/supremecourt/text/494.

(٣) تجده في: Berger, Public Policy and Islamic Law, 104. لنلاحظ أن برجر يستخدم مصطلح السياسة العامّ بدلًا من مصطلح النّظام العامّ، غير أنّي احتفظتُ بالأخير لأنّه يعطي حسًّا أكثر دقّة بمعناه=

نلاحظ أنّ النّظام العامّ، خلافًا لفقه المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، ينسخ الحقوق الفرديّة؛ لأنّه يؤمّن الصالح العامّ والأخلاقيّ للمجتمع، وهو القاعدة التأسيسيّة للدّولة الحديثة. وفي المقطع التالي، تؤلّف محكمة النّقض المصريّة علمانيّة مبدأ النّظام العامّ مع الهويّة الإسلاميّة وقوانين الدّولة، فتقول:

يستندُ [مفهوم النّظام العامّ] أحيانًا علىٰ قاعدة متعلّقة بعقيدة دينيّة، وذلك في حالة عندما تصبح مثل هذه العقيدة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنّظام القانونيّ والاجتماعيّ المتأصّل في ضمير المجتمع، بمعنىٰ أنّ الشعور العامّ يُجرَح إذا لم يتمّ الالتزام به. ويتميّز تعريف النّظام العامّ بالموضوعيّة، وذلك وفقًا لما تعتقده الأغلبيّة العامّة من الأفراد[1].

ولمرّة أخرىٰ، يكون هذا التصوّر للنّظام العام والتصوّر الذي استدعته أحكام المحكمة الأوروبيّة بشأن الحجاب متشابهين جدًّا. فقد حكمت المحكمة الأوروبيّة، في قضيّة فرنسا وسويسرا، بأنّ الحجاب غير مسموح به؛ لأنّه يؤثّر في «حقوق الآخرين» الذين وُصفوا بدورهم كعلمانيين، وهو مصطلح متوافق مع الهويّة الوطنيّة للدّولة في كلّ قضيّة. أمّا في مصر من ناحية أخرىٰ، وكما يوضّح المقطع السابق، فيتمّ تمثيل الإسلام باعتباره «ضمير المجتمع» و«شعوره العامّ» الذي يمكن جرحه بممارساتٍ لا تتفق مع روحه الوطنيّة. وبالتالي، تَسمح تعاليم النّظام العام للدّولة بأن تقدم للدّفاع عن حقوق الأكثريّة (علمانيّة أو دينيّة) باسم هؤلاء الذين تحكمهم[2]. وعلىٰ الرّغم من حقيقة أنّ هويّة الدّولة إسلاميّة في حالة مصر وعلمانيّة في الحالات

= القانونيّ، وهو المعنىٰ الذي فصّلته في هذا الفصل. وكلّ الفقرات المُقتبسة هي من المذكّرة الإيضاحيّة للقانون المدنيّ (رقم ١٦ ورقم ٢٦ من السنة القضائيّة الثامنة والأربعين، الصادرة في ١٧ يناير ١٩٧٩)، وقد نُشرت كجزء من مجموع الأعمال التحضيريّة.

(١) تجده في:

in Berger, Public Policy and Islamic Law, 104.

(٢) يتمّ ترديد ذلك أيضًا في حكم المحكمة الإداريّة سنة ٢٠٠٨ الذي يؤكّد علىٰ «العناصر المفاهيميّة للنّظام العامّ المصريّ التي تُستمدّ من حقيقة أنّ مصر دولةٌ دينها الرّسميّ هو الإسلام، وهو دين أكثريّة السكان، كما من حقيقة أنّ الشريعة الإسلاميّة هي المصدر الرئيس للتشريع».

الأخرىٰ (فرنسا، سويسرا، تركيا)، فجميعهم أمثلة نموذجيّة علىٰ حقّ الدّولة الحديثة العلمانيّة في تعريف المعايير الوطنيّة بما يتوافق مع الحساسيّات (sensibilities) الدينيّة الأكثرويّة، بينما تؤكّد، في الوقت نفسه، علىٰ أنّ الدين في مأمنٍ من تدخّل الدّولة.

حريّة الضمير مقابل حقوق الدين

والحال أنّ هناك ثلاثة اعتراضات محتملة يمكن أن تُقدَّم لأوجه الشّبه التي عقدتها بين فقه المحاكم المصريّة وفقه المحكمة الدوليّة لحقوق الإنسان[١]. **أوّلها**: قد يحاجج امرؤٌ بأنّني أهملتُ فارقًا أساسيًّا بين المحاكم المصريّة والأوروبيّة: في حين أنّ المحاكم المصريّة تَنصّ علىٰ المضمون الدينيّ، فإنّ المحاكم الأوروبيّة تحدّ فقط من إظهار بعض الرّموز الدينيّة بهدف حماية حقوق الآخرين. وعليه، فإنّ أحكام المحكمة المصريّة أكثر فظاعةً من أحكامِ المحكمة الأوروبيّة؛ لأنّها تُعلن ما هو «الدين الحقّ». بيد أنّ هذه الحجّة لا تزال في عماء عن المفهوم المعياريّ للدّين الذي يوجّه الأحكام الأوروبيّة، وهو المفهوم الذي يعطي الأفضليّة للإيمان والضمير علىٰ حساب الممارسات والطقوس والشعائر (ومن هنا يأتي الافتراض بأنّ حظر الحجاب ليس انتهاكًا للمعتقدات الإسلاميّة). وبينما قد يبدو هذا التصوّر للدّين غير متطرِّفٍ (وبالتالي كونيًّا)، فإنّ له جينالوجيا بروتستانتيّة محدّدة لا تنسجم مع تقاليد دينيّة أخرىٰ (لا سيّما العلاقة الحتميّة التي تقيمها تقاليد عدّة بين المعتقد الدينيّ وأشكاله الظاهريّة)[٢]. حيث إنّ المحكمة الأوروبيّة تسلّم بهذا التصوّر للدين الذي يُقاس علىٰ أساسه انحراف التقاليد الأخرىٰ. إذ يُشير التقاضي المتواصل في أوروبا حول الممارسات الإسلاميّة وأحيانًا اليهوديّة التي لا تنسجم مع مفهوم مُخصخَص للدّين إلىٰ الحقيقة الدينيّة المتأصّلة في القانون الأوروبيّ. وبالتالي، يتّضح أنّه لا الأحكام المصريّة ولا الأوروبيّة حرّة من التوصيفات المعياريّة حول ما يجب أن يكون الدّين في الفضاء العموميّ.

---

(١) أودّ أن أشكر سيسيل لابورد (Cécile Laborde) علىٰ لفتها انتباهي لهذه القضايا، وأشكر بيتر دنشين (Peter Danchin) لمناقشته هذه النقاط معي.

(٢) حول هذه النقطة، انظر:

Mahmood, Religious Reason and Secular Affect.

أمّا الاعتراض الثاني، فقد يثير امرؤ أن حجّتي تتجاهل اختلافًا أساسيًّا بين إنكار الدّولة للوجود القانونيّ لمجموعة دينيّة وبين رفض الدّولة أن تستوعب بعض الممارسات الدينيّة لأنها تنتهك معاييرها السياسيّة والاجتماعيّة. ورغم أنّه لا ريب في أنّ هناك اختلافًا بين الاثنين في كون إنكار الدّولة يتعلّق بالمكانة الأنطولوجيّة للذات ويتعلّق رفض الدّولة بأفعالها، فإنّه من المهم أن نشدّد علىٰ أنّ المحاكم المصريّة تعترفُ بالبهائيين كذوات قانونيّة، وتتعامل أحكام المحكمة بالضبط مع وضعهم المدنيّ فيما يتعلّق بهويّتهم الدينيّة. وإنّ أحكام المحكمة المصريّة مختلفة في كونها تدّعي، بكلّ صراحة، أنّ البهائيين غير متساوين مع المسلمين، في حين أنّ المحاكم الأوروبيّة تصرّح أنّ الأكثريّة والأقليّة متساوون في نظر القانون، حتىٰ في الوقت الذي فيه يتمّ إخضاع الممارسات الدينيّة للأقليّة إلىٰ مزيد من المصادقة والإقرار. قد نفضّل التصريح الأوروبيّ علىٰ التصريح المصريّ، إلّا أنّ ذلك لا يجب أن يعمينا عن المعايير الأكثرويّة القائمة في صلب قوانين الحماية الأوروبيّة.

أمّا الاعتراض الأخير الذي يمكن أن يثيره أحدهم، فهو أنّ الميل الأكثرويّ لأحكام المحكمة المصريّة والأوروبيّة ليس نتيجة لتحيّز متأصّل في القانون الليبراليّ العلمانيّ وإنّما نتيجة لتطبيقه الخاطئ والجائر. وبالتالي، فإنّ حقّ الحريّة الدينيّة، إذا طُبّقَ كما ينبغي، من شأنه ألّا يتعامل مع أديان الأكثريّة والأقليّة بطريقة مختلفة. والحال أنّ ثمّة ضربًا معيّنًا من ضروب الشكلانيّة القانونيّة يدعّم هذه الحجّة في كونها تفترض بأنّ قوّة القانون لا تكمن في تعاليمه المعياريّة وإنّما تكمن في تطبيقه الصحيح. إذا تحدّثنا من ناحية إبستمولوجيّة، فيمكن للمرء أن يفصل المفاهيم والمبادئ القانونيّة من المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة التي تنبثق منها. وبالفعل، بمقدار ما يُفترَض أن يعتمد التأويل الصحيح للقانون علىٰ القضاة والهيئات القانونيّة، فإنّ القانون يمكن فصله عن السياسة. بيد أنّ فهمًا كهذا للقانون تحدّته مجموعة من النّظريات القانونيّة والسياسيّة (من كارل شيمت إلىٰ هانز مورغنثاو)[1]. واعتمادًا علىٰ هذه الانتقادات للشكلانيّة القانونيّة، يُشير تحليلي في هذا الفصل إلىٰ أنّ القواعد القانونيّة للعلمانويّة

(١) انظر:

Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations*, chap. 6.

السياسيّة ليست محايدة ولا تجريديّة ولكنّها مُشرَبة، بوصفها جزءًا من البنية التنظيميّة للدّولة القوميّة، بمعايير وقيم مُحدّدة تاريخيًّا تمنح الدّولةَ القوميّةَ هويّةً مميّزة.

إنّ المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان ليست وحدها النظام القضائيّ الذي يُكرّس الحساسيات الأكثرويّة؛ إذ تُبدي المحاكم الأوروبيّة الوطنيّة نزوعًا مماثلًا. علىٰ سبيل المثال، تؤيّد المحكمة الدستوريّة لألمانيا تشريع مدينة بادن-فورتمبيرغ الذي يُحرّم علىٰ المدرّسين ارتداء الرّموز الدينيّة الإسلاميّة في المدارس، بينما تَسمح للرّموز المسيحيّة واليهوديّة علىٰ أساس أنّ «تمثيل القيم والتقاليد المسيحيّة والغربيّة يتوافق مع الوصاية التعليميّة للدساتير [الجهويّة]»(١). وبالمثل، حظرت الحكومة النمساويّة في عام ١٩٨٥ فيلمًا يصوّر المسيح والله ومريم بسبب إساءته للحساسيّات المسيحيّة، وهو قرار أيّدته المحاكم الوطنيّة والمحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان في قرارها (سنة ١٩٩٤) المتعلّق بأوتو بريمنغر (Otto-Preminger) ضدّ النّمسا [أوتو بريمنغر هو مخرج أمريكي نمساويّ -م]. وفي بريطانيا، حظرت الحكومة فيلم (*Visions of Ecstasy*) في عام ١٩٨٩ لدرء «الهجمات العدونيّة بجدٍّ علىٰ مسائل يعتبرها المسيحيّون مقدّسة»(٢). وعندما استأنف المخرج الحظر في المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، حكمت المحكمة بأنّ بريطانيا لم تنتهك المادّة التاسعة الخاصّة بحريّة التعبير؛ لأنّ لها سببًا شرعيًّا لحظر الفيلم.

ونظرًا إلىٰ هذا التاريخ من الأحكام الأوروبيّة؛ فمن السّهل أن نحمل هذه الأحكام علىٰ أنّها انحياز في فقه المحاكم «تجاه حماية الأديان التقليديّة والقائمة»، كما يشير بيتر دانشين، وعلىٰ أنّها «عدم اكتراث مُناظِر تجاه حقوق الأقليّات والمجموعات الدينيّة غير التقليديّة أو غير الشعبيّة»(٣). وبالفعل، قد تُقرَأ حجّتي في ضوء ذلك باعتبارها تقييمًا يتجاهل إمكانيّة أنّ الأقليّات الدينيّة يمكن معاملتها علىٰ قدم المساواة

(1) Bhuta. Two Concepts of Religious Freedom. 31.

(2) *Wingrove v. United Kingdom*. November 25. 1996. http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i001=-58080#. para. 57.

(3) Danchin. Of Prophets and Proselytes. 275. وهناك طائفة كبيرة من المعلّقين يرددون هذا الحكم. انظر على سبيل المثال:

Evans. *Freedom of Religion under the European Convention.*

في الدّول الليبراليّة. بيد أنّ هذا لا يُمسك بالبنية الحجاجيّة للكتاب. فإذا كان التحيّز الأكثرويّ أحد جوانب القانون الليبراليّ، فيتمثّل إذن جانبه الآخر في وعده بالمساواة المدنيّة والسياسيّة لجميع المواطنين بغضّ النّظر عن وضعهم الدينيّ. وكثيرًا ما تطعن الأقليّات في الممارسات التمييزيّة للقانون العلمانيّ عبر الأدوات القانونيّة نفسها التي تُكرّس الامتياز الأكثرويّ. إنّ هذا المُعطىٰ الثابت -أي إمكانيّة التحيّز والمساواة- أمرٌ توليديّ للغاية في كونه يُبقي وعد الحياديّة العلمانيّة حيًّا. وهذان الجانبان من العلمانويّة السياسيّة إنّما يدلّان علىٰ غموضٍ فعليّ يطارد تطبيقها العمليّ -الذي يمكن التقاطه في تعاليم النّظام العام بصورة بارزة. وكما يشير حسين عجرمة، يُميّز اللاتعيُّن المؤكّد كلّ الدّول الليبراليّة العلمانيّة في أنّه علىٰ الرّغم من أنّ الجميع متساوون أمام القانون، فإنّ الدّولة تهدف أيضًا إلىٰ تدعيم «مشاعر الأكثريّة وقيمها . . . طالما أنّها أصبحت جزءًا لا يتجزّأ من تماسك المجتمع»[1]. وهكذا، تَشترع الدّولة، باسم النّظام العام، استثناءً لالتزامها بالمساواة من أجل اشتراع معيار آخر -أي حماية الثقافة والقيم الوطنيّة المترسّخة في حساسيّات الأكثريّة وصونها.

وكما أودّ الإشارة، فإنّ اللاتعيُّن الذي يُطارد تعاليم النّظام العام (بوصفه معيارًا واستثناءً) متماثل مع الغموض الذي يميّز حقّ الحريّة الدينيّة. وتجدر الملاحظة أنّ كلّ أحكام المحاكم التي ناقشتها ههنا تدعّم قداسة المعتقد الدينيّ (الباطن) الذي يُفترض أنّه لا يمكن انتهاكه، بينما تقيّد التعبير العلنيّ (الظاهر) في الوقت نفسه. ومع ذلك، يبدو أنّ هناك خلطًا جوهريًّا فعليًّا بشأن ما يسعىٰ القانون إلىٰ حمايته في الباطن بالتحديد. فهل هو الفرد الذي له الحقّ في أن يختار باستقلاليّة معتقداته وقناعته، أكانت دينيّة أم غير دينيّة؟ أو هل أنّ القانون يحمي حقّ امتلاك أو الإبقاء علىٰ تصنيف معيّن من الاعتقاد، مثل الضمير أو الإيمان، مفهومًا بمعنىٰ من المعاني المحدّدة باعتباره غير مختارٍ (unchosen)؟ أم أنّ الأمر لا يقتصر علىٰ الأفراد فقط بل يشمل المجموعات والمؤسسات الدينيّة كما الذوات التي لها الحقّ في الجهر بالتقليد الدينيّ والإبقاء عليه بمعزلٍ عن التدخّل السياديّ[2]؟

(1) Agrama, *Questioning Secularism*, 94.

(2) Danchin, Islam in the Secular *Nomos*.

يَسعىٰ معظم ناشطي حقوق الإنسان ومناصري الحريّة الدينيّة إلىٰ حلّ هذا الغموض بالادّعاء أنّ الدّولة العلمانيّة يُرخَّص لها وحدها أن تحمي حقّ الفرد في الضمير والمعتقد، لا أن تهرِّب القيم الأكثريّة عبر توسّلاتها بالنظام العامّ[1]. ويحثّ النّقاد الليبراليّون لتعاليم النّظام العامّ علىٰ التخلّص من هامش التقدير الخاصّ بالدّول لجعل ممارسة الحريّة الفرديّة أمرًا مقدّسًا[2]. ويحاجج آخرون بأنّه ينبغي تعديل المكانة الخاصّة الممنوحة للدين في القانون الليبراليّ العلمانيّ. في كتابٍ كتباه بالاشتراك، يقترح كلٌّ من تشارلز تايلر وجوسلين ماكليور (Jocelyn Maclure) توسيع التصوّر المُفردَن للحريّة الدينيّة ليشملَ «كلّ المعتقدات الأساسيّة التي تسمح للأفراد بِبَنْيَنة هويّتهم الأخلاقيّة»، بحيث يجب أن تحصل علىٰ القدر نفسه من الحماية كما هو حال الحريّة الدينيّة في المجتمعات الديمقراطيّة التعدديّة[3]. والحال أنّ هذا الاقتراح إنّما يرمي إلىٰ الالتفاف حول الحماية التي يتمتّع بها الدين في المجتمعات الليبراليّة العلمانيّة ولكن لا تتمتّع بها القيم غير الدينيّة. فعن طريق مقايسة القناعة الدينيّة بصنوف أخرىٰ من المعتقدات الأخلاقيّة والإيتيقيّة، كما تمضي الحجّة، يمكن للمرء

---

(١) علىٰ سبيل المثال، في تقرير تمّ تقديمه إلىٰ مجلس حقوق الإنسان في عام ٢٠٠٨ علىٰ يد المُقرّرين المعنيين بالحريّة الدينيّة والتمييز العرقيّ في عام ٢٠٠٦، حاججت أسماء جهانكير ودودو ديين بأنّ «القانون الدوليّ لحقوق الإنسان يحمي في المقام الأوّل الأفراد في ممارسة حريتهم الدينيّة وليس الأديان بحدّ ذاتها». انظر:

Human Rights Council. Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 Entitled 'Human Rights Council.' September 20, 2006, para. 27, www.refworld.org/docid/470b77b40.html.

ويعترف التقرير بالانحياز العامّ المبنيّ علي قوانين شتّىٰ الدّول تعطي الأولويّة لدين الأكثريّة علىٰ حساب معتقدات الأقليات. غير أنّ المقرّرين الخاصّين حاججا أنّ هذه الانحياز لا يمكن حلّه عن طريق توسيع الحماية الخاصة بحيث تشمل أديان الأقليّات.

(٢) انظر مثلًا: The European Court of Human Rights; and Mart?nez-Torr?n and Navarro-Valls, The Protection of Religious Freedom. إنّ النقاش بشأن التوازن المناسب بين التزام الدولة الليبراليّة بحماية الحريّة الشخصيّة وواجبها بحماية النظام الاجتماعيّ والأخلاقيّ للدولة له جينالوجيا طويلة الأمد، وأشهر توصيف لها نجده في الستينيّات علىٰ يد: Devlin, Morals and the Criminal Law; and Hart, *Law, Liberty, and Morality*.

(3) Maclure and Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, 89.

أن يمحو انحياز الدّولة لصالح الدين، وبصورة موسّعة لقيم الأكثريّة[1]. وتريد هذه المقترحات أن تجعل حقّ الحريّة الدينيّة أكثر وأقلّ متانةً في الوقت نفسه عن طريق جلب مجموعة من المعتقدات بمقتضىٰ نطاق حمايتها، بينما تجزر المضمون الدينيّ لتلك المعتقدات.

يبدو هذا للوهلة الأولىٰ حلًّا متقنًا للميل الأكثرويّ لدىٰ قانون الحريّة الدينيّة الذي ناقشته في هذا الفصل. إلّا أن تحرّيًا أعمق من شأنه أن يوضّح لنا أنّ مثل هذا المقترح يفشل في حلّ المشاكل التي تُطارد حقّ الحريّة الدينيّة، ولا سيّما الامتياز السياديّ للدّولة في تحتيم وتقرير أيّ القيم تكون أهلًا للحماية القانونيّة. وباعتبار أن معايير الدّولة من المحتمل أنْ تعطي الأفضليّة لمعايير الأكثريّة القوميّة (التي علىٰ الدّولة واجب صونها وحمايتها)، فإذن يفشل مقترح تايلر وماكليور في معالجة الانحياز الأكثرويّ للقانون. علاوةً علىٰ ذلك، يجب علىٰ الدّولة، لكي تحكم ما إذا كان اعتقادًا معيّنًا جديرًا بالحماية، أن تورّط نفسها لا محالة في استقصاء جوهر وصدق المعتقد؛ ممّا يورّط الدّولة العلمانيّة مزيدًا في مجال الخصوصيّة الذي من المفترض أن يكون مجالًا للاستقلاليّة والحريّة.

وبمقدار ما يكرّس مقترح تايلر وماكليور الفردَ باعتباره حاملًا للمعتقدات، فإنّه لا يزال واقعًا في مجموعة مميّزة من المشاكل التي تشوّش حقّ الحريّة الدينيّة. انظر مثلًا إلىٰ قضيّة التبشير. فهل يحمي حقّ الحريّة الدينيّة هذه الممارسة لأنّ فردًا ما يؤيّدها بشدّة؟ وإذا كان كذلك، فكيف تعتدي علىٰ حقوق المُبشِّر في الإبقاء علىٰ معتقداته دون الخضوع إلىٰ قناعات شخصٍ آخر؟ إذ لا يخرجنا التركيزُ علىٰ الفرد من هذه الأسئلة التي تقع في صميم المعارك القضائيّة التي لا نهاية لها، ولا يُحَلّ أيٌّ من هذه الأسئلة بطريقةٍ بديهيّة أو مبدئيّة (principled). فعلىٰ العكس من ذلك، تقرّر المحكمة في كلّ قضيّة بشأن حقوق أيّ المعتقدات يجب أن تكون لها الأسبقيّة علىٰ أساسٍ مخصَّص.

---

(١) المنظّرة السياسيّة سيسيل لابورد من المناصرين الأقوياء لهذه الرؤية، فقد قدّمت قالبًا نظريًّا متينًا حول سبب وجوب التعامل مع المعتقدات غير الدينيّة بالتكافؤ مع المعتقدات الدينيّة سواء بسواء. انظر:
Laborde. Protecting Freedom of Religion.

يصوّر الحكم الشهير للمحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان المتعلّق بكوكيناكس (Kokkinakis) ضدّ اليونان هذه المعضلات بإحكام. كان كوكيناكس معنيًّا بملاحقة الحكومة اليونانيّة لشهود يهوه (Jehovah s Witness) بسبب التبشير الموجَّه لأتباع الديانة السائدة، وهي المسيحيّة الأرثوذكسيّة الشرقيّة. وحكمت المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، في مراجعتها لهذا الحكم لانتهاكه المُحتمل للمادّة التاسعة [من الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان -م]، لصالح اليونان بأنّ لها «هدفًا شرعيًّا» في تجريم التبشير لـ «حماية حريّات الآخرين» (أي المسيحيين الأرثوذكسيين اليونانيين). والحال أنّ التعارض العلنيّ بين قاضيين من القضاة الستّة الذين تداولوا القضيّة مفيدٌ في المعضلات الجوهريّة التي يكشفها هذا التعارض واقعة في صميم دعوىٰ الحريّة الدينيّة(١). وبينما انتقدَ القاضي مارتنز (Martens) حظرَ اليونان للتبشير لأنّه ينتهك الحريّة الشخصيّة للمُبشِّر عن طريق تفضيل تصوّرٍ للخير الجماعيّ يتمّ تحديده بما يتوافق مع الدين القوميّ لليونان، فقد أكّد القاضي فالتيكوس (Valticos) علىٰ أنّ التبشير كان هو نفسه «هجومًا علىٰ معتقدات الآخرين الدينيّة»(٢)، ووصفَه بأنّه «هتكٌ لمعتقدات الآخرين».

خلافًا لمعظم نقاد حكم كوكيناكس الذين نظروا إليه باعتباره صدامًا بين التصوّرات الفردانيّة والجماعيّة للحريّة الدينيّة، يَلفت بيتر دانشين الانتباه إلىٰ كم كان من الصعب بالنسبة إلىٰ المحكمة أن تحدِّدَ حقّ مَن تؤيّد: «حقّ المُبشِّر أم هدف التبشير؟»(٣). ويتساءل أيضًا «كيف يتمّ توفيق الأفضليّة مع الحياديّة الصارمة للدّولة؟»(٤). يحمل تساؤل دانشين إمكانيّة تحقيق دولة محايدة بصرامةٍ بإمكانها أن تفصل بإنصافٍ بين الادّعاءات المتنافِسة. إنّ محاولاتٍ مثل محاولات تايلر وماكليور لجعل حقّ الحريّة الدينيّة أكثر وفرةً هي موجَّهة معياريًّا نحو هذه الإمكانيّة. بيد أنّ المادّة المُقدَّمة في هذا

(١) للاطلاع علىٰ نقاش مفصّل حول هذه القضيّة، انظر:
Mahmood and Danchin, Immunity or Regulation?

(2) *Kokkinakis v. Greece*. May 25, 1993, http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i001=-57827#, paras. 9-10.

(3) Danchin, Of Prophets and Proselytes, 275.

(٤) السابق.

الفصل تضعنا في موضع تحدٍّ لننظرَ فيما يعنيه التخلّي عن هذه الإمكانيّة وأن نلتفت إلىٰ الطبيعة المتحيّزة بصورة ثابتة للدّولة العلمانيّة -وأن نتساءل، عوضًا عن ذلك، عن كيف يفتح التواشج المستمرّ للدين والسياسة بعض السبل للمساواة الدينيّة بينما يُغلق سبلًا أخرىٰ؟ وكيف أنّ الإسنادات الدينيّة للهويّة الوطنيّة تؤثّر فيما يُعتبَر ضربًا من ضروب الاختلاف الدينيّ الجدير بالقبول والمساواة؟

ومع ذلك، ليس بمقدورنا أن نجيب عن هذه الأسئلة في حال ما زلنا نقيس بدقّة علمانويّة الدّول الغربيّة والدّول غير الغربيّة (الأولىٰ أكثر علمانيّة في مقابل الثانية الأقلّ علمانيّة). ورغم أنّه لا ريبَ في أن بعض الدّول أكثر تقبّلًا وضيافةً للأقليّات الدينيّة من دول أخرىٰ، فلا ينبغي لنا أن نخلط هذا مع مرتبتها من العلمانيّة أو الافتراض بأنّ العلمانويّة نفسها مرادفة للحياديّة الدينيّة. ونظرًا إلىٰ أنّ العلمانيّة تقتضي الدينَ؛ فإنّ المهمّة تتمثّل في تحليل الكيفيّة التي يَشرطُ بها هذا التواشج سياستنا. إذ إنّ المعضلات التي تطارد ممارسة الدّين في اليونان وفرنسا ومصر هي متشابهة تمامًا. والحال أنّني رميتُ، بتحليل هذه التشابهات والاختلافات بين الأحكام القانونيّة الصادرة في تلك الدّول، إلىٰ إدراك المشاكل المماثلة بنيويًّا التي تُظهرها نماذج مختلفة من التوفيق بين الدّين والدّولة.

هل يعني ذلك أنّ الحريّة الدينيّة مستحيل تحقيقها في عالمنا الحديث؟ ليس هذا ما أرمي إليه، علىٰ الرّغم من أنّ الباحثين قد جاءوا بذلك مؤخرًا[١]. إذ أعتقد أنّ الحريّة الدينيّة، أيًّا كانت قيودها، هي جزءٌ لا مناصَ منه من حاضرنا. بيد أنّني أودّ استدراجنا لمنازعة مشروطيّة (conditionality) هذه الحريّة، وتنحيتها ضمن مخيال سياسيّ محدّد ليس بمقدوره أن يقوم بذلك دون واسطة الدّولة السياديّة. فلا يسعنا إلّا أن نتعامل مع الدّولة في بحثنا لتحقيق المساواة السياسيّة والدينيّة، علىٰ الرّغم من استثناءاتها وقيودها. وأن نفكّر بهذه المشروطيّة يعني أن نعترف بمحدوديّة خيالنا حتىٰ في الوقت الذي نسعىٰ فيه لتوسيع قيوده.

---

(١) انظر:

Sullivan, *Impossibility of Religious Freedom*.

الفصل الخامس

العلمانيّة، والتاريخ، والأدب

حلّلتُ، حتىٰ هذه المرحلة من الكتاب، العلمانويّة باعتبارها خطابًا سياسيًّا-قانونيًّا يُعيد تنظيم الحياة والهويّة الدينيتين، مولّدًا أشكالًا جديدة من أشكال الصراع البين طائفيّ. أمّا في هذا الفصل، فأودّ أن أفكّر في العلمانيّة (secularity)؛ أي المجموعة المشتركة من الافتراضات والمواقف والترتيبات المُتصوَّرة التي تغذي المجتمع العلماني والذاتيّة العلمانيّة. وتستلزم العلمانيّة وجود حكم محدّد وتقديرٍ لما يجب أن يكون عليه الدين في العالم الحديث. والحال أنّنا لا نعثرُ علىٰ تقريرات (predicates) العلمانيّة كثيرًا في مراسيم الدّولة وسياساتها بمقدار ما نجدها في الثقافة بشكل مجمل، حيث يتمّ بثها وإعادة إنتاجها وتجسيدها كحساسيّات. إذ نواجه هذه الحساسيات، علىٰ سبيل المثال، في التأكيد الحديث علىٰ الضمير والتجربة الفرديتيْن باعتبارهما المكان الملائم للتديُّن (religiosity)، وكذلك في النقص النّسبيّ للأشكال الظاهريّة للدين (الشعائر، الطقوس، الملابس الدينيّة، النصوص المقدّسة)[1]. ولكون العلمانيّة تُوجد علىٰ مستوىٰ الحساسيّات، فمن الصعب القبض علىٰ افتراضاتها. ومع ذلك، كثيرًا ما تبرز هذه الافتراضات عندما تندلع الجدالات حول أعمال الإنتاج الثقافيّ التي تتقاطع مع الدين، مثل الغضب علىٰ لوحة «تبوّل المسيح» عام ١٩٨٧ للفنّان الأمريكيّ أندريس سيرانو (Andres Serrano)، أو نشر روايات مثل **الآيات الشيطانية** (*The Satanic Verses*) و**شيفرة دافنشي** (*The Da Vinci Code*)، وتصوير النبيّ محمّد في الرّسوم الكاريكاتريّة الدنماركيّة في عام ٢٠٠٦[2].

---

(١) حول هذه النقطة، انظر:

Mahmood, *Politics of Piety*.

(٢) للاطلاع علىٰ الجدال حول «تبوّل المسيح»، انظر: Mitchell, *What Do Pictures Want?* وللرسوم الكرتونيّة، انظر: Asad, Butler, Brown, and Mahmood, *Is Critique Secular?*

وفيما يلي، أستكشفُ شتّىٰ جوانب العلمانيّة كما تبدّت في الجدال المصريّ حول رواية **عزازيل**، وهي رواية عربيّة تقع أحداثها في القرن الرّابع، عندما مزّق الخلافُ العقائديّ حول الطبيعة المزدوجة للمسيح العالَم المسيحيّ إربًا وأسفرَ في نهاية المطاف عن ميلاد الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة. فبعد وقتٍ قصير من نشر **عزازيل**، اتّهمت الكنيسة القبطيّة مؤلّفها المسلم، يوسف زيدان، بتحريف الخلافات المسكونيّة لتشويه المسيحيّة وإثارة الفتنة الطائفيّة. وفي حين أنّ عزازيل ليست نصًّا متعصّبًا من الناحية الدينية، إلا أنّها تقدّم قراءة علمانيّة للجدال الكريستولوجيّ (Christological) ونقدًا دامغًا للكنيسة الوليدة بسبب قمعها الوحشيّ للرّؤىٰ المنافسة كي تكرّس سلطتها الكنسيّة. وتدور أحداث الرواية حول الصراعات الوجودية لأحد الرهبان بين الإذعان الدينيّ والحريّة الفرديّة، حيث تصوّر القادة الكهنوتيين في كثير من الأحوال باعتبارهم طموحين وعديمي الرحمة. وعلىٰ مدار الرواية، تكرّر **عزازيل** الحجّة العلمانيّة الشهيرة القائلة إنّ الدين هو مُختَرَع إنسانيّ صُنِعَ للتعاطي مع المعضلات البشرية التي هي، في نهاية المطاف، غير قابلة للحلّ أساسًا.

وعلىٰ الرّغم من أنّ هذه الرّؤىٰ تماشت مع القرّاء العلمانيين للرواية (مسلمين ومسيحيين علىٰ السّواء)، إلا أن الكنيسة القبطيّة وكثيرًا من المسيحيين المتعصبين رأوا فيها رؤًى عدائية بشدة. ودون جدوىٰ، حاولت الكنيسة أن تحظر الرواية بسبب «ازدرائها للدّين المسيحيّ»، وهي جريمة في القانون المصريّ، وتمكّنت الكنيسة من منع إنتاج فيلم قائم علىٰ الرواية. ثمّ توافر رجال الدين المسيحي علىٰ نشر سلسلةٍ من المقالات التي تهاجم الرواية ومؤلّفها يوسف زيدان، الذي نشِط سريعًا للدفاع عن موقفه. ومن السهل قراءة هذه المواجهة باعتبارها صراعًا بين التابوهات الدينيّة والحق في حريّة الكتابة الأدبيّة، أو باعتبارها تجليًا آخر للفتنة الإسلاميّة-المسيحيّة التي تميّز المشهدَ السياسيّ المصريّ. بيد أنّني أودّ الإشارة إلىٰ أنّه لا هذا التأويل ولا ذاك بكافيين لفهم الركائز العميقة للجدال حول **عزازيل**.

لقد تمحورَ نقاش **عزازيل** حول فهمين للدين غير قابلين للقياس: **فهم تُقدّم الإنسانيّةُ** نفسها فيه قيم الازدهار البشريّ ونماذجه، الذي علىٰ أساسه تُقاس إساهمات التقليد الدينيّ ويُحكَم عليها. وفهم آخر حيث الوجود الإنسانيّ ينبغي سبْكُه بما يتوافق مع

تعاليم الإله المُفارق (transcendent). بالنسبة إلىٰ الباحثين الإنسانويين المنخرطين في مشروع كتابة تاريخٍ طبيعيّ للدين، يمكن إرجاع بلورة هذه المعارضة والأساس لكبح جماحها إلىٰ النقاشات المسيحيّة المبكّرة حول الطبيعة الثنائيّة للمسيح، باعتباره إلهيًّا وإنسانيًّا. ويمكن أن يُقرأ عمل زيدان كمساهمة في هذا المشروع. ففي **عزازيل**، يُعاد تأويل الحجج اللاهوتيّة لأواخر العصور القديمة حول البعد الإنسانيّ للمسيح بما يتوافق مع قراءة إنسانويّة (humanist) متماشية مع النّقد ما بعد الأنواريّ للدين ما قبل الحديث. ومن وجهة نظر الكنيسة القبطيّة، يشترك إفراغ زيدان العلمانيّ للإلهيّ عن شخصيّة المسيح مع النّقد البروتستانتيّ القائم منذ أمد طويل للتقاليد غير الخلقيدونيّة للمسيحيّة، ممّا ينبشُ جرحًا قديمًا.

وبينما يوفّر التصوران المتعارضان للدين نافذةً مهمّة في جدال عزازيل، فإنّ توصيف التصوّرين باعتبارهما متعارضين بالأساس يفوّت فرصة فهم الكيفيّة التي ينثني بها أحدهما علىٰ الآخر -وإنْ يكن ذلك بطرقٍ مختلفة- بفعل إبستيمٍ علمانيّ. ويتجلّىٰ هذا في الطريقة التي فهمَ بها كلٌّ من زيدان ورجال الدين الكتابَ المقدّس باعتباره مستودعًا للأحداث التاريخيّة الواقعة في زمن فارغٍ ومتجانس. وعلىٰ الرّغم من أنّهما يوفّران تأويلات مختلفة لهذه الأحداث، فكلاهما يسلّم بالافتراض العلمانيّ بأنّ الوحي من أجل أن يكون مقنعًا فعليه أن يكون متساوقًا مع الحقيقة التاريخيّة[(١)]. وبالتالي، يكون هذا هو الافتراض العلمانيّ الذي يُوقع مؤلّف **عزازيل** ورجال الدين في شرك العالَم الإبستمولوجيّ نفسه، حتىٰ في الوقت الذي يتجادلون فيه ويسعىٰ كلّ منهما إلىٰ تقويض موقف الآخر. ولعلّ ذلك ليس مدهشًا جدًّا؛ لأنّه بمقدار ما أنّ العلمانيّة قواميّة للشّرط الحديث، فإنّ افتراضاتها المعياريّة تَسبك أيضًا عالم الحياة (life world) لأولئك الذين يَسعون إلىٰ تحدّي شرعيّتها. وعليه، أحلّل فيما يلي الجينالوجيات المتورّطة والمشتبكة، بينما أتتبّع في آن واحدِ المعارضات التي لحقت مواجهة رواية **عزازيل**.

---

(١) لا أرمي الإشارة إلىٰ أنّ هذا هو الموقف الوحيد الذي يميّز الموقف العلمانيّ من الكتاب المقدّس، إلّا أنّه كان الموقف الذي تقاسمه زيدان ورجال الدين الأقباط.

عزازيل هي نوع من أنواع الروايات التاريخيّة التي تقع أحداثها خلال الفترة (٣١٩-٤١٥م) التي تعد فترة محوريّة لهويّة الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، وذلك قبل وصول العرب المسلمين إلىٰ مصر بمائتي سنة. وتتمحور البنية السرديّة لعزازيل حول النّقاش الكريستولوجيّ حول الطبيعتين الإلهيّة والبشريّة للمسيح، وهو النّقاش الذي أدىٰ بالأخير إلىٰ انشقاق العالَم المسيحيّ في مجمع خلقيدونيّة (٤٥١م)، وإلىٰ تقسيم الكراسي الأربعة للإمبراطوريّة البيزنطيّة (أنطاكية، والإسكندريّة، والقسطنطينيّة، والقدس). وتبنّت الكنيسة القبطيّة، إلىٰ جانب ما غدا يُعرف باسم المسيحيّة الأرثوذكسيّة المشرقيّة، الموقفَ الميافيزتي (miaphysitc) ضدّ العقيدة الخلقيدونيّة التي اعتنقتها الكنائس الأرثوذكسيّة الشرقيّة والكاثوليكيّة (والبروتستانت لاحقًا). وبسبب اتّخاذ هذا الموقف، عانىٰ المسيحيّون المصريّون من الاضطهاد لأكثر من مائتي عام علىٰ يد الحكّام البيزنطيين الذي سعوا إلىٰ بَسط السيطرة اللاهوتيّة والسياسيّة علىٰ الكرسي الإسكندريّ[1]. ورغم أنّه من العسير إنصاف تعقّد هذا النّقاش القديم دون الإخلال بفوارق داخليّة مهمّة، فيمكن للمرء أن يقول بشكلٍ عامّ إنّ العقيدة الخلقيدونيّة (أي الموقف الديافسيتيّ diaphysitc) تسلّم بالطبيعة الثنائيّة للمسيح (الإلهيّة والبشريّة) متمثلة في الاتحاد الأقنومي. أمّا الموقف الميافيزتي، علىٰ الجانب الآخر، فيرىٰ أنّ إنسانيّة المسيح وألوهيّته جانبان من طبيعة واحدة. ونظرًا إلىٰ أنّ **عزازيل** لا تتناول فقط النّقاش الكريستولوجيّ المبكّر، وإنّما أيضًا تتخذُ موقفًا متحزّبًا في العديد من الخلافات؛ فليس من المستغرب أنها أثارت حفيظة الكنيسة القبطيّة وأتباعها العلمانيين.

تُسرد أحداث الرواية عبر صوت هيبا، وهو راهب مصريّ يسافر من أسوان (وهي بلدة حدوديّة قديمة في جنوب مصر) إلىٰ العديد من الأديرة المسيحيّة في أخميم والإسكندريّة والقدس وسيناء، وحلب وأنطاكية في نهاية المطاف. وفي أثناء هذه

(١) تشمل المسيحيّة الأرثوذكسيّة الشرقيّة (غير الخلقيدونيّة) الكنائس الأرثوذكسيّة القبطيّة، والأرثوذكسيّة السوريّة، والرسوليّة الأرمينيّة، والأرثوذكسيّة الحبشيّة، والأرثوذكسيّة الهنديّة.

الحقبة، كانت المسيحيّة ترسّخ نفسها شيئًا فشيئًا ضدّ المطامح السياسيّة للإمبراطوريّة الرومانيّة، ناهيك عن تنافر المعتقدات والممارسات (اليهوديّة والغنوصيّة والوثنيّة) التي حاولت الكنيسةُ الصاعدة إمّا اجتثاثها أو إخضاعها إليها. وهيبا هو قبطيّ ضليع في لغات متعدّدة تعد محوريّة للمسيحيّة المبكّرة -اليونانيّة والقبطيّة والسيريانيّة-؛ أي إنّه واحد من السكّان الأصليين لمصر الذين سبقوا العرب بقرون واعتنقوا المسيحيّة في زمن انبعاث الرسل، متخلّين عن آلهتهم وميثولوجياتهم الوثنيّة لصالح الدّين الصاعد حديثًا. ومنذ مطلعها في القرن الأول، تفشّت المسيحيّة في مصر سريعًا، وبحلول القرن الثالث اعتُبِرَت الكنيسة الإسكندريّة أحد الكراسي الرسوليّة الأربعة.

وفي الوقت الذي تنافست فيه الإسكندريّة وأنطاكيّة علىٰ المكانة والأهميّة ضدّ روما (والقسطنطينيّة في نهاية الأمر)، فقد كان هذا عالمًا متعدّد المراكز (multicentered)، وكان الجذبُ لشخصٍ حيويّ وذكيّ مثل هيبا علىٰ أشدّه. وتُقدِّم **عزازيل** باعتبارها مجموعة من مخطوطات هيبا، التي كانت مكتوبة في الأصل بالسريانيّة علىٰ ورق البردىٰ والتي ظلت متماسكة علىٰ مرّ السنين حتىٰ اكتشفها علماء الآثار وقدّموها بالعربيّة للجمهور الحالي، مع مقدّمة كتبها مترجمٌ ذو خيال خصب. وتتأرجح حبكةُ الرواية بين دراما الانشقاقات الكريستولوجيّة التي هدّدت بتمزيق المسيحيّة إربًا وبين صراعات هيبا الخاصّة بين الرّغبة الشهوانيّة والرهبانيّة التقشفيّة. أمّا العنوان (عزازيل) فيشير إلىٰ هذا الضربِ من ضروب النّزاع والصراع، سواء الشخصيّ أو اللاهوتيّ، الكامن في صميم الرواية. ونجد اسم عزازيل (الذي يُنطَق أحيانًا Azazel أو Azazıl في الإنجليزيّة)، وهو شخصيّة في علم الشياطين (demonology) اليهوديّ المبكّر، في النّصوص المُنتحلَة المتعدّدة القائمة علىٰ العهد القديم (مثل سفر رؤيا إبراهيم أو كتاب إينوخ الأول)، ويظهر أيضًا في التقاليد الشيطانيّة المسيحيّة واليهوديّة المبكّرة بأشكالٍ شتّىٰ. ويشير العلماء إلىٰ أنّ عزازيل يرجع إلىٰ أسطورتين مختلفتين ومتنافستين للشرّ: سقوط آدم وحوّاء، وعصيان الملائكة في فترة ما قبل الطوفان[1]. ويقترحون أيضًا بأنّ عزازيل كان تمهيدًا للشيطان في التقاليد التوحيديّة الثلاثة. وفي الإسلام، تمّ الحفاظ علىٰ هذين المسارين للشرّ في شخصيّة إبليس الذي طُردَ من السّماء لرفضه الانصياع

(1) Caldwell, The Doctrine of Satan; and Orlov, *Dark Mirrors*.

لأوامر الله بأن يسجد بنفسه لآدم(١). وفي حين أنّ القرآن لا يأتي علىٰ ذكر عزازيل، فإنّ الصوفيّين وحدهم (مثل منصور الحلاج الذي توفّي عام ٩٢٢م) يجعلونه أقرب لإبليس، غير مشددين علىٰ قدرته علىٰ إثارة الشر بقدر تأكيدهم علىٰ قدرته علىٰ التنازع مع الأنبياء، بما فيهم محمد وموسىٰ(٢). وفي الرواية، عندما يسألُ هيبا عزازيل ما الاسم الذي كان يود أن يُطلَق عليه، فيرد بأن «كلّ التسميات هي الشيء نفسه بالنسبة إليّ -إبليس، الشيطان، أهريمان، عزازيل، بعلزبول، بلزابول»(٣). وعندما يسأله هيبا بعد ذلك عن المعنىٰ المشترك لأسمائه الكثيرة، يرد عزازيل بأنّه «النّقيض» (antithesis)(٤).

يَظهر عزازيل في الرواية كصوتٍ ووجودٍ قريب من قلب هيبا، بل حتىٰ كضميره في بعض الأحيان، وليس كوجود من الخارج: «نعم يا هيبا، عزازيل هو الذي يأتي إليك من داخل نفسك»(٥)؛ «فأنا أنت يا هيبا، وأنا هم ... إنّني الإرادة، والمريد، والمُراد»(٦). وهو إذ يحرّض هيبا أحيانًا علىٰ تعقّب رغباته ويستجوب إيّاه في أحيانٍ أخرىٰ عندما يريد أن ينكص عن الالتباسات اللاهوتيّة والوجوديّة، فإنّ لعزازيل، كما يعترف هيبا، «حججًا قويّة وعادةً ما ينتصرُ عليّ. أم الأمر أنّني جرّأته بجرّه حيال نفسي بتردّدي المستمرّ وقلقي المزمن، كما يزعم؟»(٧). وعلىٰ حدّ تعبير كمال غبريال، الكاتب والنّاقد القبطيّ الليبراليّ: «تقول لنا الرواية إنّ الشيطان (عزازيل) ليس كيانًا ميتافيزيقيًّا خارجًا عنّا، يدبر لنا المكائد ليل نهار، لكنّه في داخلنا، هو هواجس نفوسنا، هو طبيعتنا البشرية التي من الواجب ألا نخجل منها، بل نواجهها

---

(١) الجدير بالذكر أنّ هذا يحدث في القرآن بعد أن يكون قد غُفر لإبليس لإغوانه آدم بأن يذوق من شجرة المعرفة. (٢: ٣٠-٣٤ and 38:71-75).

(2) Sells. *Early Islamic Mysticism*. 273-77.

(3) Zicdan. *Azazeel*. 291 وأشير إلىٰ أنّ كلّ الاقتباسات من الرواية هي من النسخة الإنجليزيّة التي ترجمها جوناثان رايت (Jonathan Wright)

(٤) السابق، ٢٩١.

(٥) السابق، ٣٦.

(٦) السابق، ٢٩٢.

(٧) السابق، ?٣٧.

بشجاعة»[1]. بهذا التصوّر، يصير الشيطان وقواه الميتافيزيقيّة إنسانيًّا، وخصائصَ للنّفس البشريّة.

إنّ عزازيل هو رفيق دائم لهيبا أينما يسافر بحثًا عن حقائق وجوديّة وإلهيّة في عالم واقعٍ علىٰ أعتاب مسيحيّة صاعدة. ويحمل هيبا معه ذاكرة حضور وفاة والده الوثنيّ، عندما تحوّلت أمّه إلىٰ المسيحيّة وتآمرت مع أندادها المتدينين لقتل زوجها. وبعد هذا الحدث المخيف، يغادر المنزل للتدرّب في دير أخميم (وهو مركز للتعليم الفرعونيّ واليوناني ولاحقًا المسيحيّ). وكشاب ذي مهارات عديدة، يُعلّم هيبا نفسه حرفة المداواة بالأعشاب الطبيّة ويقع في عشق المخطوطات (الوثنية والكلاسيكيّة والهلينيّة والمسيحيّة) التي يجمعها سرًّا، مأخوذًا بحكمتها حتىٰ وهو يسعىٰ إلىٰ أن يصبحَ راهبًا بارعًا. وعلىٰ مدار رحلته، يتمادىٰ في علاقات مضطربة مع امرأتين، معرضًا عنها في كلّ مرة ليواصل بحثه عن الله.

وفي الإسكندرية، يلاقي هيبا اثنتين من الشخصيّات التاريخيّة في صميم النّقاش الكريستولوجيّ لتلك الفترة: البطريرك كيرلس السكندريّ (٣٧٦-٤٤٤م) وخصمه نسطور (٣٨٦-٤٥١م)، رئيس أساقفة القسطنطينيّة، الذي نجحَ كيرلس في طرده من مجمع أفسس (٤٣١م). فعبر عيون هيبا، نرىٰ كيرلس (المعروف في المسيحيّة باسم «عامود الدّين» و«الأب الروحيّ للكنيسة») بوصفه رجل الدين القاسي والطّموح الذي يضطهد اليهودَ والوثنيين بلا رحمةٍ، وعلىٰ رأسهم الفيلسوفة وعالمة الرياضيات اليونانيّة الجميلة هيباتيا، التي يقتبس هيبا اسمه منها والتي قُتِلَت علىٰ يد الغوغاء المسيحيين بأمر من كيرلس. ويعجب هيبا أيضًا بنسطور، وسلفه الفكري آريوس (الذي طُرِدَ من مجمع نيقيّة الأول عام ٣٢٤م). كما ينتقد هيبا موقف كيرلس بشأن المسيح والكلمة الإلهيّة واللوغوس، مردّدًا رؤىٰ آريوس ونسطور بدلًا من ذلك، وهما يُعتبران مهرطقين من قبل الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة.

---

(١) كمال غبريال، «مقاربة لرواية د. يوسف زيدان عزازيل»،

http//:www.metransparent.com/spip.php?page=article&id_article4349-&lang=ar.

أدبٌ أم ديماغوغيّة؟

عندما اكتسبت **عزازيل** شهرةً واسعة في العالَم العربيّ وتلقّت احتفاءات أدبيّة وتُرجِمت إلىٰ لغات متعدّدة[1]، ادّعت الكنيسة الأرثوذكسيّة القبطيّة بأنّ يوسف زيدان قد استغلّ الشّقاق الكريستولوجيّ للنيل من العقيدة المسيحيّة ولإعلاء الرؤية الإسلاميّة القائلة إنّ المسيح كان مجرّد بشر (مثل النبيّ محمد). وقد فوُجِئ زيدان أوّل الأمر بسبب حدّة الهجوم عليه. وردّ في البداية مدافعًا عن سجله كمناصر غيور علىٰ الديانة القبطيّة لقيَ ترحيبًا من قبل الكنيسة لحفاظه علىٰ المخطوطات القبطيّة القديمة، بصفته مدير مركز ومتحف المخطوطات المصريّة. بيد أنّ زيدان، لمّا ازدادَ الضغط من الكنيسة، وظّفَ وسائل أخرىٰ للدّفاع، حيث ظهر علىٰ شاشات التلفاز ونشر سلسلة من المقالات الصحفيّة التي انتقدت رجال الدين لعجزهم عن تَقدير الأدب ولتديّنهم الفظ.

وبعد فترة قصيرة من نشر **عزازيل**، نشرَ الكاهن القبطيّ عبد المسيح بسيط كُتيّبًا صغيرًا اسمه **رواية عزازيل: هل هي جهل بالتاريخ أم تزوير للتاريخ؟**، كجزءٍ من سلسلة حول علم اللاهوت الدفاعيّ المسيحيّ قامت بها الكنيسة القبطيّة[2]. وبعد فترة وجيزة، نشرَ الأنبا بيشوي، وهو إحدىٰ الشخصيات البارزة التي تحظىٰ بالاحترام في الكنيسة القبطيّة، الذي كان في طليعة مَن تصدّىٰ للمجادلات الإسلاميّة ضدّ العقيدة المسيحيّة، كتابًا من أربعمائة صفحةٍ اسمه **الردّ علىٰ البهتان في رواية يوسف زيدان**[3]. وعلىٰ الرغم من أن كتاب بيشوي ليس صادرًا عن الكنيسة بشكل حصري، إلا أنّه يعد

---

(١) كانت عزازيل قد فازت بجائزة عالميّة مرموقة للرواية العربيّة (علىٰ غرار جائزة مان بوكر) وسرعان ما تُرجمت إلىٰ لغات متعددة، بما فيها الإيطاليّة والعبريّة واليونانيّة والبرتغاليّة. ومترجم الرّواية إلىٰ الإنجليزيّة، جونثان رايت، فاز بجائزة بانيبال للترجمة في عام ٢٠١٣.

(٢) كما أصدر بسيط عددًا من الاتهامات ضدّ زيدان في وسائل الإعلام (واصفًا إيّاه بأنّه إرهابيّ، ومحرّض علىٰ الكراهية الدينيّة، وملحد)، وهي التهم التي أنكرها زيدان عن بكرة أبيها. وفي نهاية المطاف، قدّم زيدان دعوىٰ تشهير ضدّ بسيط، كسبها في عام ٢٠١١.

(٣) الأنبا بيشوي هو سكرتير المجمع المقدّس للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، وهو أعلىٰ هيئة دينيّة فيها، وهو مطران أبشرية دمياط (وهي أبرشيّة مهمّة في مصر).

ممثّلًا لرؤىٰ التراتبيّة الكهنوتيّة. وفي الصفحات الأولىٰ من الكتاب، يهاجم بيشوي **عزازيل** لكونها «أسوأ كتاب عرفته المسيحيّة»[1]. ويقارنها **بشيفرة دافنشي** (التي طالبت الكنيسة القبطيّة بنجاحٍ من الحكومة المصريّة أن تحظرها في عام ٢٠٠٦)، محاججًا بأنّها هي أيضًا استغلّت الجدالات العقائديّة للنّيل من المعتقدات المسيحيّة.

وفي حين أنّ اتّهامات بيشوي مماثلة لاتّهامات بسيط، فإنّ نصّه محاولة أكثر علميّة، ومليء بالاستشهادات بالأعمال التاريخيّة التي تتعامل مع هذه الحقبة والمكتوبة باللغتين العربيّة والإنجليزيّة. ويبدو أنّه ما أغضبَ بيشوي إلىٰ حدّ بعيد هو توصيف الرّواية للبطريرك كيرلس بأنه كان ديماغوغيًّا وحشيًّا وداهية، إضافة إلىٰ تصويرها لتعاطف هيبا مع الرّؤىٰ النسطوريّة (الهرطقيّة) بشأن طبيعة المسيح[2]. ويشتملُ ردّ بيشوي علىٰ عدّة فصول تقدّم تصوّرًا مغايرًا للمجامع المسكونيّة في نيقيّة وأفسس، ويَشنّ دفاعًا محنّكًا عن الموقف الكريستولوجيّ لكيرلس ضدّ الهرطقة النسطوريّة. فمن النّادر أن نواجه مثل هذا التأويل المتواصل (حتىٰ وإنْ كان اتّهاميًّا) للعقيدة المسيحيّة المبكّرة مقدَّمًا إلىٰ جمهورٍ شعبيّ.

وقد تمّ تعميم مُقتطفاتٍ من ردّ بيشوي الغزير بأشكالٍ مختلفة في وسائل الإعلام المصريّة، لا سيّما القبطيّة منها. ورغم تعقّدها، فسرعان ما أصبحت **عزازيل**، بالنسبة إلىٰ كثيرٍ من الأقباط، متطابقة مع الهجمات التي غدوا يتلقونها بصورة متزايدة من أكثريّةٍ مسلمة مصرّة علىٰ سلخ العقيدة والممارسة المسيحيتين. ويعتقد كثيرٌ من الأقباط الذين تحدّثتُ معهم أنّ **عزازيل** كانت مجرّد نسخة أدبيّة من الخُطب التي ألقاها الدُّعاة المسلمون المتحجّرون الذين يهاجمون حقيقة الكتاب المقدّس وألوهيّة المسيح. واتّهم آخرون المسلمين المصريين بأنهم يكيلون بمكيالين؛ لكون أنّه من الجائز لمسلمٍ أن يكتب عن الخلافات العقائديّة المسيحيّة، بينما لا يتمتّع المسيحيّ

(١) بيشوي، الردّ علىٰ البهتان، ص١٣.

(٢) كان العالم الإسلامي المعروف زغلول النّجار من هؤلاء الذين اشتبكوا في هذا الجدال بفاعليّةٍ علىٰ التلفاز وفي الصحافة، والذي جادله الأنبا بيشوي علنًا. وضدّ القدح الإسلاميّ، هناك الآن برنامج قدحيّ بالمثل يُستضاف من قبل الكاهن المصريّ زكريا بطرس، ويُذاع علىٰ قنوات التلفاز الفضائيّة مستهدفًا العقيدة والمعتقدات الإسلاميّة.

المصريّ بالامتياز نفسه فيما يتعلّق بالإسلام. وهذا هو المنظور الذي يقدّمه الأنبا بيشوي في ردّه على عزازيل: «ماذا سيكون ردّ الفعل لو قام شخصٌ ما بتأليف رواية تُناظر هذه الرواية وبمستوى التزييف والتحايُل نفسه (الذي يسّميه د. زيدان «إبداعًا أدبيًا») ولكن بالنسبة إلى الديانة الإسلاميّة؟ هل سيقبل أيّ مسلمٍ غيور على ديانته المساس بمعتقداته وتزييف تاريخ الإسلام والتشكيك في موروثاته ومسلّماته، والإساءة إلى شخصيّات قياديّة يُكنّ لها كلّ تقديرٍ واحترام؟»[١].

وحاولَ صوتٌ قبطيّ علمانيّ، مثل المثقّفة البارزة كريمة كمال، أن تتدخّل في هذا الجدال مشيرةً إلى أنّ ردّ فعل رجال الدّين على الرواية كان قائمًا على التباسٍ أساسيّ بين الأدب والديمغاغويّة، وهو التباس يخدم مصالح الكنيسة في مراقبة الأصوات النّقديّة وغير الأرثوذكسيّة، حتى من ضمن الجماعة القبطيّة. وتكتب كريمة كمال في جريدة البديل المصريّة بأنّ:

الضجّة حول رواية يوسف زيدان عزازيل تقتضي منّا أن نتوقّف ونسأل: هل من ضمن حقوق الكنيسة أن تكون غاضبة وللأقباط أن يشعروا بالإساءة؟ . . . والجواب على هذا السؤال في المطلق هو شيء واحد والجواب في سياق ما يجري في المجتمع المصريّ، أي في سياق الاستقطاب والتعصّب الدينيين، هو أمر آخر . . . وإذا فصلنا أنفسنا عمّا يجري في مصر، فمن غير المعقول إذن أن نقصر الكتابة حول المسيحيّة على المسيحيين وحول الإسلام للمسلمين . . . [بيد أنّ] كثيرًا من الأقباط محقّون؛ نظرًا للمناخ الطائفيّ الحالي في مصر، بقولهم إنّه في حال أنّ مسيحيًّا مصريًّا تناول حقبة من التاريخ الإسلاميّ كموضوع لروايته، فالضجّة ستكون هائلة ولا نهاية لها[٢]!

وعلى الرّغم من إقرارها بقوة هذا الشعور، تحثّ كريمة كمال زملاءها الأقباط بأن يؤيّدوا حقّ المؤلّف في حريّة التعبير:

هل من الممكن بالنسبة إلينا [نحن الأقباط] أن نقف باسم حريّة الفكر والتعبير، رغم ما يحدث [لنا] في المجتمع[؟] . . . هل علينا أن نتبنّى المنطق [المحايث]

(١) الردّ على البهتان، ص١٤.

(٢) كريمة كمال، «سؤال عزازيل»، جريدة البديل، ٨ نيسان/أبريل ٢٠٠٩، ٤.

للمكان والمرحلة والزمان أم علينا تبنّي المنطق المتعالي المتجذّر في رغبة التغلّب علىٰ هذه الظروف؟ . . . إنّ هذا صراعٌ بين . . . الميل إلىٰ الالتزام بحريّة الفكر والإبداع وبين الطائفيّة والتعصُّب . . . كم سيكون من السيّئ في حال فاز رأي الأقليّة علىٰ استبداد الأكثريّة، أقليّة تفوز عبر العقل ضدّ أكثريّة غارقة في التعصُّب[١]؟

لقد تمّ ترديد دعوة كمال لتبني هذه المبادئ العليا من قبل عدد من الأصوات الليبراليّة، مسلمين ومسيحيّين علىٰ حدّ سواء. إذ تقولب هذه الرّؤية الجدال حول **عزازيل** باعتباره معركة بين مبدأ حريّة التعبير العلمانيّ والتعصّب الدينيّ. وتفترضُ أيضًا أنّ القيم العلمانيّة هي نفسها مجرّدة من التعاليم الدينيّة، وبالتالي يمكن أن تتسامىٰ علىٰ الادّعاءات الدينيّة المتنافسة. بيد أنّ العلمانيّة، كما آمل أن أوضح، تطوي داخلها فكرة منظوريّة لما ينبغي أن يكون الدين عليه، وتطرح تأويلًا بعينه للكتاب المقدّس واللاهوت. وهذه الأفكار لا تخترق الرّواية فحسب، وإنّما تعليقات زيدان أيضًا حول موضوعات الأدب والتاريخ والشّقاق الكريستولوجيّ. وإنّه ما إن ندرك هذا التصوّر المُعلمَن للتديّن الذي تقترحه الرواية، فيمكننا أن نبدأ بفهم الردّ الذي استخرجته من المسيحيين المتديّنين ورجال الدين الأقباط. وبتحليل هذا النقاش، أودّ ألّا أتغاضىٰ عن دعوة الكنيسة لحظر الرّواية ولا عن التوسّلات العلمانويّة بحريّة التعبير. فما أرمي إليه علىٰ العكس من ذلك هو إظهار أنّ العلمانيّ ليس الأساس المحايد الذي تُقدَّم الاعتراضات الدينيّة مقابله، لكنّه هو نفسه مولّد لمثل هذه الصراعات.

هيباتيا وكيرلس: مُثُل الفضيلة والرّذيلة

يدور أحد أكثر فصول الرواية إثارةً حول الذبح الوحشيّ للفيلسوفة وعالمة الرياضيّات الوثنيّة والأسطورية هيباتيا سنة ٤١٥م علىٰ يد أتباع القدّيس كيرلس، بابا الإسكندريّة. وكيرلس شخصيّة موقّرة في المسيحيّة الشرقيّة والغربيّة، وهو الذي طوبته الكنيسة الكاثوليكيّة في عام ١٨٨٢. ويتماشىٰ تصوير يوسف زيدان لهيباتيا مع تراث طويل من الكتابات الأدبيّة الغربيّة والشعبيّة التي تصوّر جمال هيباتيا الغضّ وذكاءها

(١) السابق.

كمعارضةٍ تاريخيًّا لقوىٰ الدوغمانيّة الدينيّة المتجسّدة في شخصيّة البابا كيرلس. ويمهّد زيدان الطريق لمقتل هيباتيا بخطبةٍ يلقيها كيرلس في كولوسيوم الإسكندرية (وهو معبد بنته كيلوباترا السابعة ذات مرّة، وهو الآن كنيسة):

يا أبناء الله، يا أحبّاء يسوع الحيّ، إنّ مدينتكم هذه هي مدينة الرّب العظمىٰ. فيها استقرّ مرقس الرّسول، وعلىٰ أرضها عاش الآباء، وسالت دماء الشهداء وقامت دعائمُ الديانة. ولقد طهّرناها من اليهود المطرودين. أعاننا الرّب علىٰ طردهم، وتطهير مدينته منهم. ولكن أذيال الوثنيين الأنجاس، ما زالت تثير غبار الفتن في ديارنا. إنّهم يعيثون حولنا فسادًا وهرطقةً، يخوضون في أسرار كنيستنا مستهزئين، ويسخرون ممّا لا يعرفون، ويلعبون في مواطن الجدّ ليشوهوا إيمانكم القويم، يريدون إعادة بيت الأوثان الكبير الذي انهدم علىٰ رؤوسهم قبل سنتين(١)، ويودّون تعمير مدرستهم المهجورة التي كانت تبثّ الضلال في العقول، ويفكرون في إعادة اليهود من الربع الذي سكنوه إلىٰ داخل أسوار مدينتكم. لكن الربّ، يا جند الربّ، لن يرضىٰ بذلك أبدًا. ولسوف يحبط مساعيهم الدنيئة، وسوف يبدّد أحلامهم المريضة، وسوف يرفع قذر هذه المدينة العظمىٰ، بأيديكم أنتم. ما دمتم بحقّ، جنود الربّ. ما دمتم بحق جنود الحقّ . . . لقد صدق ربّنا يسوع المسيح، حين نطق بلسان من نور، فقال: الحق يطهركم! فتطهروا يا أبناء الرب، وطهّروا أرضكم من دنس أهل الأوثان. اقطعوا ألسنة الناطقين بالشر. ألقوهم مع معاصيهم، في البحر، واغسلوا الآثام الجسمية. اتّبعوا كلمات المخلص، كلمات الحق، كلمات الرب. واعلموا أنّ ربّنا المسيح يسوع، كان يحدثنا نحن أبناءه في كل زمان، لما قال: ما جئت لألقىٰ في الأرض سلامًا، بل سيفًا(٢)!

ويَصف هيبا بعد ذلك، الذي كان أحد جمهور الموعظة، كيف خرج أتباع كيرلس

---

(١) طهّرَ كيرلس وأتباعُه الإسكندرية من سكّانها اليهود ضدّ أوامر أوريستيس، وهو الوالي اليونانيّ للإسكندريّة. و«بيت الأوثان» هو إشارة إلىٰ معبد سيرابيوم، المكرَّس للإله الهجين المصريّ-الإغريقيّ سيرابيس، وتمّ تدميره في عام ٣٩١م علىٰ يد الأسقف ثيوفيلوس، سلف كيرلس. والحال أنّ الفصل الثالث من ردّ بيشوي علىٰ عزازيل مكرّس لتحدّي هذه الصورة لثيوفيلوس.

(2) Ziedan, *Azazeel*, 23-122.

من الكنيسة مسرعين لمهاجمة الوثنيين ويلاقون هيباتيا راكبةً عربتها؛ فينزلونها، ويسحلونها عبر الشوارع، وينزعون جلدها من لحمها، وأخيرًا يشعلون النار في جثّتها. ويقرّر هيبا، مذهولًا من وحشيّة إخوته المسيحيين، وبنداءٍ من عزازيل، تسجيل الأحداث التي شهدها لتوّه في «مدينة الربّ القدير، عاصمة الملح والقسوة»(١).

إنّ استدعاء هيبا لمقتل هيباتيا ليس استثنائيًّا ولا جديدًا. إذ يتّبع سرديّة أنشأها جيل من البروتستانتيين والباحثين التنويريين الذين استخدموا مقتل هيباتيا لشن نقدٍ موسع للشطط الكهنوتيّ والعنف الدينيّ(٢). وبالفعل، تمتّعت هيباتيا بمكانة أسطوريّة في أوساط النّقاد الليبراليين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للسّلطة الكنسيّة مثل فولتير وجون تولاند وتشارلز لوكونت دي ليسلي وإدوارد جيبون. كما يتضح ذلك من عنوان كتاب جون تولاند الربوبيّ حول هيباتيا: *History of a Most Beautiful, Most Virtuous, Most Learned and in Every Way Accomplished Lady; Who Was Torn to Pieces by the Clergy of Alexandria to Gratify the Pride, Emulation, and Cruelty of the Arch- bishop, Commonly but Undeservedly Titled St. Cyril* (المنشور عام ١٧٢٠). وفي القرن التاسع عشر، دفع كلٌّ من برتراند رسل (Bertrand Russell) (في **تاريخ الفلسفة الغربيّة**) وكارل ساجان (Carl Sagan) (في كتابه **الكون**) باتجاه تقديس هذه القصة عن طريق تمجيد هيباتيا باعتبارها أحد الشهداء الأوائل في الصراع بين العقلانيّة العلميّة والظلاميّة الدينيّة. وفي الآونة الأخيرة، تبنت النّسويات هيباتيا كنبيّة وثنيّة ضحّت بها الكنيسة علىٰ مذبح التوحيد الأبويّ. وبهذه التصوّرات، يُعدّ مقتل هيباتيا رمزًا علىٰ نهاية عصر الحكمة الفلسفيّة و«بداية العصور المظلمة المسيحيّة»(٣) علىٰ حدّ تعبير مارتن برنال (Martin Bernal).

لِنَنظر مثلًا إلىٰ تصوّر إدوارد جيبون (Edward Gibbon) في كتابه الرّزين **تاريخ اضمحلال الإمبراطوريّة الرومانيّة وسقوطها** (*The History of the Decline and Fall*

---

(١) السابق، ١٢٣-١٢٩.

(٢) كثيرًا ما ترتكز هذه السرديّات إلىٰ تصوّر سقراط سكولاستيكوس لمقتل هيباتيا في كتاب *Historia Ecclesiastica* الذي كُتب بعد فترة وجيزة من مقتلها في عام ٤١٥م.

(3) Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, 26.

of the Roman Empire)، يقول جيبون:

كانت هيباتيا، ابنة العالِم الرياضيّ ثيون، بارعة في استيعاب دراسات أبيها، وشرحت بتعليقاتها المتبحرة هندسة أبوللونيوس وديوفانتوس، وكانت تدرّس علانيةً، في الإسكندريّة وأثينا، فلسفة أفلاطون وأرسطو. ورغم أنّ هذه العذراء المتواضعة كانت بارعة الجمال، ناضجة الحكمة، إلّا أنّها رفضت عشّاقها وعلّمت تلاميذها، وتلهّف أكثر النّاس مقامًا وجدارة علىٰ ريادة تلك الفيلسوفة، وكان كيرلس يشاهد بعين الحقد والحسد ذلك الرّتل الفخم من الجياد والعبيد الذين اصطفّوا علىٰ باب أكاديميّتها. وسرت إشاعةٌ بين المسيحيين تقول إنّ ابنة ثيون هي العقبة الوحيدة في طريق التوفيق بين الوالي ورئيس الأساقفة. وفي يوم مشئوم من فصل الصيام الكبير المقدّس، انتُزعت هيباتيا من عربتها، وجُرّدت من ملابسها، وجُذبت إلىٰ الكنيسة حيثُ ذُبحت كالشّاة علىٰ يد قارئ الصّلوات، بطرس، وفريق من المتعصّبين المتوحّشين قساة القلوب، ثمّ انتُزع لحمها من عظامها بقشور المحار، وأُلقيت أطرافها المرتعدة في لهيب النّار. وأوقفَ البطريرك سيرَ التحقيق والعقاب العادل بالهدايا المناسبة، غير أنّ قتل هيباتيا وصمَ شخصيّة كيرلس الإسكندريّ وديانته بوصمة عارٍ لا تزول ولا تُمحىٰ[١].

تُقدّم المؤرّخة ماريا دزيلسكا (Maria Dzielska) قراءة نقديّة لتوصيف جيبون لحياة هيباتيا، مشيرةً إلىٰ أنّ جيبون، مثله مثل كتّاب تلك الفترة، يستفيد من المؤرّخين السّابقين لشنّ نقده للدّين ما قبل الأنواريّ. والحال أنّ هيباتيا، تشير دزيلسكا، كانت في السّتين من عمرها، وليست «عذراء متواضعة» في الرابعة والعشرين، ولم تكن معارضة للمسيحيّة: «فخلافًا لزملائها الفلاسفة المعاصرين، لم تكن [هيباتيا] وثنيّة مُخلصة. ولم تشجّع علىٰ الفلسفة الأفلاطونيّة المحدثة، وتزور المعابد، أو تقاوم تحويل المعابد إلىٰ كنائس مسيحيّة. فقد تعاطفت في الواقع مع المسيحيّة، وحَمَت طلّابَها المسيحيين»[٢]. وتتحدّىٰ دزيلسكا أيضًا الإجماع السائد بأنّ موت هيباتيا مثّل

---

(1) Gibbon, *The History of the Decline and Fall*, 33.

(٢) Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, 105 ولتصور مماثل، انظر:

Wessel, *Cyril of Alexandria*, 53-54.

نهاية للعلم والفلسفة السكندريّة، وتلاحظ أنّ «المدرسة السكندريّة أنجزت نجاحها العظيم في مطلع القرنين الخامس والسادس»، أي بعد فترة طويلة من وفاة هيباتيا(١).

من منظور دزيلسكا، لم تكن وثنيّة هيباتيا هي التي أزعجت كيرلس، وإنما شعبيّتها لدىٰ النّخب السكندريّة والوزن السياسيّ والفكريّ الذي حظيت به لديهم -لا سيّما أوريستيس، حاكم الإسكندريّة، الذي دخلَ معه كيرلس في معركة سياسيّة(٢). غير أنّ «كيرلس، كما تشير دزيلسكا، كان يجب أن يُحاسَب علىٰ قدرٍ كبير، حتىٰ إذا افترضنا أنّ حادثة القتل كانت من تدبير وتنفيذ مساعدي البطريرك، ومن دون علمه؛ لأنّه كان بلا شك محرّضًا كبيرًا علىٰ حملة الافتراء علىٰ هيباتيا، وأثارَ التعصب والعداء ضدّ المرأة الفيلسوفة، وأجّجَ الخوف من عواقب استخدامها المزعوم لقوىٰ سحرية ضد الحاكم [أوريستيس] ومؤمني المجتمع المسيحيّ وضد المدينة بأكملها»(٣). ولنلاحظ أنّه علىٰ الرّغم من أنّ دزيلسكا لم تبرئ كيرلس، إلا أنها تشكك في تصوير هيباتيا ككاهنة وثنيّة كانت معارضة للمسيحيّة وقاتلت حكمها الاستبدادي ببسالةٍ.

بيد أنّ هناك جزءًا حاسمًا لهذه السرديّة يتغاضىٰ عنه الباحثون الغربيّون المشتغلون علىٰ مقتل هيباتيا، والحال أنّه جزءٌ يحظىٰ بوزن خاصّ في تاريخ المسيحيّة القبطيّة. فعلىٰ مدار القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لمّا بدأت المسيحيّة في بناء نفسها بالمصطلحات الحضاريّة التي كان لها قواسم مشتركة مع العالَم الإغريقيّ المتأخّر بصورة أكبر ممّا لها مع الأراضي التي جابها المسيحُ وأتباعُه المبكّرون، نأت بنفسها أيضًا عن تاريخ ما غدا يُسمَّىٰ المسيحيّة غير اللاتينيّة(٤). وغدا يرمز مقتل هيباتيا إلىٰ السّمة المنحطّة لـ «مسيحيّة شرقيّة» علىٰ وجه التحديد، لا للمسيحيّة بحدّ ذاتها. وبينما

(1) Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, 105.

(2) Ibid., 104; Wessel, *Cyril of Alexandria*, 50.

(3) Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, 97; Wessel, *Cyril of Alexandria*, 46.

(٤) المسيحيّة اللاتينيّة هي مصطلح أيديولوجيّ للصنْف الحديث الذي يرمي إلىٰ تمييز المسيحيّة الأورو-أطلنطيّة عن المسيحيّة التي تُمارَس في العالَم غير الغربيّ (بما فيه أمريكا اللاتينيّة، وشبه الجزيرة الآيبيريّة، والشرق الأوسط، وأفريقيا). انظر علىٰ سبيل المثال استخدام تشارلز تايلر لهذا المصطلح في كتابه *A Secular Age*.

سبرَ المؤرّخون كيف أنّ مسيحيّة عصر التنوير انتهت نائيةً بنفسها عن أصولها اليهوديّة-الساميّة[1]، فلم يُصرف اهتمام كافٍ للكيفيّة التي قولبت بها تاريخَ المسيحيّة الأرثوذكسيّة المشرقيّة والشرقيّة باعتبارها دخيلة وأجنبيّة. وهذه الكراهية التي غدا ينظر بها المسيحيّون الأوروبيّون لإخوانهم في الدّين من «الشّرق» لتتجلّىٰ أشدّ الجلاء في رواية **هيباتيا** *(Hypatia)* المنشورة عام ١٨٧٥، التي تصفُ بعضًا من الأحداث نفسها التي تصفها **عزازيل**. وكان مؤلّفها، تشارلز كينجسلي (Charles Kingsley) (١٨١٩-١٨٧٥)، كاهنًا ذائع الصّيت في كنيسة إنجلترا، إضافةً إلىٰ كونه روائيًّا معروفًا، ومن أوائل المؤيّدين لكتاب داروين **أصل الأنواع** *(Origin of the Species)*، وناقدًا لجون هينري نيومان (John Henry Newman). ويعد تشارلز خير مثال علىٰ بروتستانتيّ القرن التاسع عشر الذي يرسم خطًّا فاصلًا بين فوقيّة المسيحيّة الغربيّة وسفول الشّرق. يكتب كينجسلي في خاتمة روايته أنّ:

الكنائس المصريّة والسوريّة . . . مكتوب عليها أن تكدّ من أجلنا، لا من أجلهم. فقد كانت أمارات السّقم والبلىٰ واضحة بالفعل ولكنّها أشدّ ما تكون وضوحًا فيهم . . . إذ كانت سلالات مصر وسوريّة متخنّثة وأكثر تحضُّرًا وتمّ إنهاكها عبر القرون التي لم يُضَخّ في أثنائها دم جديد لتجديد الأصل. وهكذا، فالمَهووس والخَجول والكسول بدنيًّا غير قادرين علىٰ الحريّة الفرديّة والسياسيّة كما هو الحال الآن، إنّهم يقدّمون المادّة التي قد يُصنَع المتعصّبون منها بسهولة، لكنّها لا تصنع رعايا ملكوت الله . . . إذ بقيت المهنة المتحدّرة دائمًا للكنائس الشرقيّة علىٰ حالها طيلة قرنين أكثر بؤسًا، جنبًا إلىٰ جنب مع التطوّر الصاعد للكنائس الغربيّة[2].

فمن منظور كينجسلي، يُجسّد كيرلس وأتباعه العقليّة المصريّة-السوريّة الدوغمائيّة التي تتجلّىٰ أشدّ الجلاء في تفانيهم المفرط للرهبانيّة المصريّة. لأنّهم بمجرد تقديمهم خدمات مفيدة للكنيسة الغربيّة، فإن من «واجبنا»، بحسب رؤية كينجسلي، «ألّا نسخرَ منهم»؛ بل أن نقدّر ما كانوا قادرين علىٰ الحفاظ عليه: «من إرثٍ ثمين . . .

---

(١) انظر:

Masuzawa, *The Invention of World Religions*, 179-206.

(2) Kingsley, *Hypatia*, xiv.

وميتافيزيقيّ مسيحيّ وعلميّ في آن واحد»، تمّت الاستفادة منه إلىٰ أبعد الحدود بعد أن تمّ تنقيته من هذه «المسوخ النّظريّة» القديمة ومن «الفلسفة اليونانيّة الواهنة [المبنيّة] علىٰ الرمزيّة المصريّة»[1]. ويدّعي كينجسلي، مثله مثل زيدان، بأنّ هذه الرّواية «تتعقّب عن كثبٍ تاريخًا حقيقيًا»، علىٰ الرّغم من أنّ تعاليه الاستشراقيّ لا نجد إلّا النّزر القليل منه في عزازيل[2].

وهكذا، من غير المفاجئ أن يتّهم الأنبا بيشوي زيدان بالاستعارة من رواية كينجسلي بشكلٍ كبير: «إذا كان المؤرّخون . . . مثل جيبون متلهّفين لاستخدام موت هيباتيا كغرض للجدل ضدّ المسيحيّة، فإنّ هناك آخرين [مثل كينجسلي] كانوا متلهّفين لاستخدام هذا القتل لأغراضهم الطائفيّة [أي البروتستانتيّة]»[3]. ويربط بيشوي أيضًا هذه الكتابات السابقة مع مثل هذه الكتابات المعاصرة لكارل ساجان الذي يَستخدم مقتل هيباتيا كدليل علىٰ العنف المتأصّل في المسيحيّة ولا عقلانيّتها[4]. علىٰ النّقيض من ذلك، يدّعي بيشوي بأنّ كيرلس لم يكن له يدٌ في مقتل هيباتيا (قد يكون لمساعديه يدٌ في ذلك)، ويشدّد علىٰ أنّ هيباتيا، خلافًا للرأي السائد، لم تكن حكيمة وإنّما مشعوذة قُتِلتْ بسبب عدم شعبيّتها (unpopularity)[5]. والأكثر أهميّة بكثيرٍ من ذلك هو قلْب بيشوي للطاولة علىٰ زيدان والتأكيد قطعيًا بأنّ المسحيين ليسوا هم مَن اضطهدوا الوثنيين وإنّما العكس، وهو موقف لم تأتِ الرّواية علىٰ ذكره[6].

والحال أنّ بيشوي ليس مخطئًا تمامًا بإشارته إلىٰ العنف الذي عانىٰ منه المسيحيّون الأوائل علىٰ يد الوثنيين في ظلّ الحكم الرّومانيّ. ولكن الأكثر مركزيّة لهذا الحسّ

(1) Ibid., xv.

(2) Ibid.

(٣) بيشوي، الرّد علىٰ البهتان، ص٨٠.

(٤) السابق، ص٨٢.

(٥) يعتمد بيشوي علىٰ المؤرّخ الإكليركيّ يوحنا النيقاوي (John of Nikiu) لإثبات ادّعاءاته. يصف النيقاويّ هيباتيا كشخصية «ضلّلت أناسًا كثيرين عن طريق حيلها الشيطانيّة»، وأنّها «شرعت في «هرطقة» فعليّة للمؤمنين المسيحيين». Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, 91.

(٦) «الرّد علىٰ البهتان في رواية يوسف زيدان»، ٢١ يونيو، ٢٠٠٩.

بالاضّطهاد هو التاريخ الخاصّ للمعاناة القبطيّة -أولًا علىٰ يد الإمبراطور الرّومانيّ دقلديانوس في عام ٢٨٤م (حيث يصادف بداية التقويم القبطيّ مع «عصر الشهداء»)، ولاحقًا بعد الرّفض القبطيّ للقبول بالعقيدة الخلقيدونيّة (٤٥١م) في ظلّ حكّام بيزنطة (الملكيّين) لأكثر من مئتي عام. وكنتيجةٍ لهذا التاريخ الطويل، فإنّ الجزء الحاسم من هويّة الكنيسة القبطيّة هو المقاومة الباسلة التي قامَ بها الرّهبان والقساوسة الأقباط ضدّ الحكومات الإمبراطوريّة لروما والقسطنطينيّة. ومع وصول العرب المسلمين في عام ٦٤٢م، كان الأقباط مستنزفين بفعل الاضطهاد البيزنطيّ، ورحّبوا، وفقًا لمؤرخينَ كثرٍ، بالحكّام الجُدد[1]. بيد أنّ هذه الفكرة هي فكرة مُنازَعٌ عليها بعمقٍ من قبل أقباط اليوم؛ نظرًا إلىٰ التمييز الذي عانوا منه علىٰ يد المسلمين. وبالتالي، يصوّر نصّ بيشوي صورة متجانسة نوعًا ما للاضطهاد القبطيّ منذ القرن الثالث إلىٰ الوقت الحالي تكفل ثيمة الشهادة (martyrdom) في الإكليسلوجي القبطيّة.

ومع ذلك، ثمّة منعطفٌ جديد في هذا التاريخ المُعذَّب للعلاقات الأوروبيّة مع الأقباط يُضفي تهمةً جديدة علىٰ المواجهة الحالية بين المسلمين والمسيحيين. فقد أقنعَ البابا شنودة الثالث، المعروف بحنكته السياسيّة في تأمين رفاهية رعيّته في دولةٍ ذات أكثريّةٍ مسلمة، البابا بولس السادس بأنْ يطرحَ العداءات الطائفيّة القديمة جانبًا. وأعلنا في عام ١٩٧٣ موافقتهما علىٰ «معنىٰ الصيغة الكريستولوجيّة للقدّيس كيرلس السّكندريّ، أي المعنىٰ المشهور القائل بطبيعة واحدة متجسّدة لله الكلمة»[2]. وأعلن البابا شنودة أنّ الشّقاق الماضي كان مجرّد مسألة متعلّقة بـ «بالدّلالة والمصطلح»، التي

---

(١) للاطّلاع علىٰ هذه الحقبة المبكّرة من التحول في التاريخ القبطيّ، انظر:

Mikhail. *From Byzantine to Islamic Egypt.*

(٢) كانت هذه الموافقة مُحكَمة في عام ١٩٩١، عندما تجمّع الأساقفة من الطوائف الأرثوذكسية اليونانيّة والأرمينيّة والحبشيّة والسوريّة والكاثوليكيّة الرّومانيّة والمسيحيّة الهنديّة في دير الأنبا بيشوي بوادي النّطرون لمحو الخلافات المتبادلة وللتأكيد علىٰ أنّ السر الكريستولوجيّ «قد يُعبَّر عنه بكلماتٍ مختلفة وبتقاليد مختلفة رغم التزامها بالإيمان الأساسيّ نفسه».

Meinardus. *Two Thousand Years of Coptic Christianity.* 125-26.

وانظر أيضًا:

Kamil. *Christianity in the Land of the Pharaohs.* 200.

كانت أمرًا ثانويًا للإيمان الذي يوحّد الكنائس الكاثوليكيّة وغير الكاثوليكيّة. كان هذا حدثًا تاريخيًا في كونه لم يُسوِّ خلافًا عقائديًا طويل الأمد فحسب، وإنّما أدّىٰ أيضًا إلىٰ توقّف صراع منذ قرن بشأن المحاولات الكاثوليكيّة لكسْب المتحوّلين الأقباط.

هذه هي الهويّة المسيحيّة الموحَّدة التي يستدعيها بيشوي ضمنًا عندما يزعم أنّ زيدان قد عرَّضَ بالمسيحيّة بصورة فظّة بتعبيره عن نقّاد كيرلس في القرن الرّابع (نسطور وآريوس)، باعتبار أنّ كريستولوجيا كيرلس هي لُبّ العقيدة المسيحيّة. ولعلّه من غير المستغرب أن يقلّل بيشوي من الاضطهاد المسيحيّ للأقباط. ولتصوير المسيحية كتقليدٍ مُوحَّد، تحتم عليه أن يمحو تاريخ الحرب المسيحيّة الضروس، وبالتالي يضمن وجود هويّة مسيحيّة عالميّة ضدّ مضطهديها، أي المسلمين. علاوةً علىٰ ذلك، في المناخ الحالي من الاستقطاب الطائفيّ، يمكن أن تُقرأ حقيقة أنّ مؤلفَ **عزازيل** مسلمٌ فقط باعتبارها فعلًا من أفعال العدوان علىٰ أقليّة مُحاصَرة. ومن هذا المنطلق، استخدمَ زيدان بصورة انتهازيّة الشّقاقات والنّزاعات الداخليّة في الكنيسة ليثيرَ الشكّ حول لاهوت المسيح. وعلىٰ الرّغم من أنّ **عزازيل** لا تأتي علىٰ ذكر الإسلام أو العرب، وتعتني في واقع الأمر بحقبةٍ لم يكن فيها سكّان مصر معروفين، فقد توهّم جمهورها القبطيّ أنّ تصويرها لوحشيّة الآباء المسيحيين قد يحطّم من الناحية الخطابيّة العنفَ الذي مورسَ عليهم من قبل الأكثريّة المسلمة. ولذلك، عندما سألَ مراسلٌ صحفيّ الأنبا بيشوي ما إذا كان غاضبًا لكون زيدان مسلمًا أم لأنّ عزازيل تنتهك المعتقدات المسيحيّة؟ يجيب بيشوي بصورة قاطعة: «الاثنان معًا. لن أقبل بأن يفسّر أيّ مسلم المسيحيّة!»[1].

التاريخ والأدب

أصبحَ الادّعاء المُتحزّب بأنّ المسيحيين هم المؤهّلون وحدهم للتعليق علىٰ التاريخ القبطيّ هو النقطةَ المحوريّةَ لردّ زيدان علىٰ الأنبا بيشوي. وقد نُشِرَ الردُّ في جريدة مصريّة بارزة هي **المصري اليوم** علىٰ مدار سبعة أسابيع، ويوحي العنوان بفحوىٰ ردّ

(١) «الأنبا بيشوي خميني الكنيسة: غضب المسلمون من سلمان رشدي بسبب **آيات شيطانية** فلماذا لا نغضب من عزازيل؟»، ٢٥ مارس ٢٠٠٩، ٥٣-٥٤.

زيدان: «بهتان البهتان فيما يتوهّمه المطران»[1]. بعد ذكره لسجلّه العامّ في مكافحة العنف الإسلاميّ ضدّ المسيحيين في مصر، يؤكّد زيدان على إشكاليتين: الصحّة التاريخيّة للأحداث التي اعتمدَ عليها في الرواية، وحقّه كروائيّ أن يقدّمها بما يتوافق مع بروتوكولات الإنتاج الأدبيّ. فيؤكّد زيدان في مطلع ردّه على بيشوي بأنّ «عزازيل تستند إلى وقائع تاريخيّة فعليّة وحقائق لا يمكن إنكارُها، وليس فيها خطأ تاريخيّ واحد، مهما حاول المطران التشكيك في ذلك»[2]. أمّا بالنسبة إلى تهمة أنّه قد تطفّل على شئون داخليّة تخصّ المسيحيّة، فيردّ:

كيف يظنُّ المطران أنّ ما عرضت له الروايةُ هو شأنٌ داخليّ؟ هل تاريخ مصر في القرن الخامس الميلادي شأنٌ داخلي؟ وهل مقتل هيباتيا، التي أظلم من بعدها تاريخ العلم الإنسانيّ لخمسة قرون كاملة، شأنٌ داخليّ؟ وهل صراع الكنائس الذي زلزلَ العالم وأشقى الناسَ في أنحاء الأرض، وأدّى إلى مقتل عشرين ألف قبطيّ في ميدان محطة الرمل بالإسكندريّة (بوكاليا) على يد الحاكم المسيحيّ المسمى المقوقس، هو شأنٌ داخليّ؟ وهل البحث عن الحقيقة شأنٌ داخليّ؟ وهل الشأن الداخليّ، هو حقًّا شأنٌ داخليّ[3]؟

يتمثّل المدخل الأساسيّ للبنية البلاغيّة لحجّة زيدان في الزّعم بأنّه كإنسانٍ يُمثّل الإنسانيّة جمعاء: «المؤلّف هو بالنهاية إنسان يكتب عن غيره من البشر»[4]. ويوضّح هذه الحجّة في مقابلة على الجزيرة، فيقول: «تحتفي [عزازيل] بالإنسان . . . فما هي هذه التهمة في كونه مسلمًا أو مسيحيًّا؟ أنا أؤمن بكلّ الأديان: المسيحيّة والإسلام واليهوديّة»[5]. ويسعى زيدان، مؤكّدًا على إنسانيّته، إلى التسامي على الحدود المِليّة،

---

(١) المصطلح الذي يستخدمه زيدان هو (مطران). ولأنّ بيشوي يُشار إليه باعتباره (أنبا)؛ فقد أبقيت على الاستعمال الأخير في ترجماتي من أجل الاتساق.

(٢) يوسف زيدان، «بهتان البهتان فيما يتوهّمه المطران»، المصري اليوم،

http//: today.almasryalyoum.com /article2.aspx?Arti.

(٣) السابق.

(٤) السابق.

(٥) الجزيرة، «لقاء اليوم»،

https//: www.youtube.com /watch?v-cPL.

لا سيّما موقفه كذاتٍ مسلمة. ويضفي زيدان على هذا الزّعم مزيدًا من الموضوعيّة عن طريق التشديد على وثائقه المعتمدة بوصفه مديرًا لمركز المخطوطات. إذ كانت هويّته المهنيّة مركزيّة ليس فقط في المرافعة التي شنّها زيدان على هجوم الكنيسة القبطيّة على الرواية، وإنّما أيضًا في الشخصيّة العامّة التي يسعى لتقمصها باعتباره حارسًا شجاعًا للمعرفة في لحظةٍ انحطّ فيها الاهتمام الشعبيّ بها. ويؤكّد زيدان على أنّه يعد كمؤرخ أفضل جاهزيّة من «رجال الدّين» في التنقيب عن الماضي وأهميّته الحقّة للبشريّة[١].

وفي ذروة الجدال، استضافت منى الشاذلي، التي تتمتّع بمكانة نجوميّة على القنوات الفضائيّة المصريّة، زيدان في برنامجها الحواريّ العاشرة مساءً. تركّز المقابلة على الإسهامات التاريخيّة لزيدان (وليس حول عزازيل)، ويبدي رأيه في مواضيع تتراوح بين مواضيع مغمورة ومواضيع شائعة. وعندما تسأله منى الشاذلي لماذا يَعشق التاريخ، يرد: «إنّه من غير الممكن لنا أن نفكّر فيما يجري اليوم . . . دون النّظر إلى كيف بدأ كلّ شيء». وحينما تسأله أن يشرح ذلك، يجيب: «اسمحي لي أن أعطيك مثالًا: عندما تتجادلينَ مع النّاس [حول الأحداث التاريخيّة] هذه الأيام، فإنّهم غالبًا ما يقولون ما هي الغاية في نهاية المطاف؟ وهذا خطأ! لزام علينا أن نفهم أصل المشكلة». تعترضه الشاذلي قائلة: «أي إنك أردت أن تسحب بداية الخيط وترى إلى أين يؤدّي»، فيردّ زيدان: «لا! [أقصد] أنّه من دون معرفة كيف بدأ جذر السرديّة، فليس بمقدورنا أن نجده في أيّ مكان»[٢]. وفي حوار تلفزيونيّ آخر على قناة الجزيرة، يؤكّد زيدان على الثيمة نفسها: «التاريخ الذي أتحدّث حوله [في عزازيل] ليس تاريخًا قديمًا وإنّما تاريخ يُوجّه الحاضر . . . و[في الواقع]، أودّ الزعم بأنّنا لن نفهم ما يجري في بلداننا اليوم ما لم ننظر في جوانب من تاريخنا غائبة عن الذاكرة

---

(١) يعيب زيدان على بيشوي استفادته من المؤرخين الإكليريكيين (مثل سوزومين وسقراط سكولاستيكس)، واصفًا إيّاهم بـ «رجال الدّين»، وبالتالي يُشكّك في مصداقيتهم عند مقارنتهم بحياديّة المؤرّخ «الحقيقيّ». وعلى الرّغم من توصيفه، فإنّ سقراط سكولاستيكس هو أحد المصادر الأساسيّة للمعلومات عن تلك الفترة لعددٍ من المؤرّخين المحدثين (مثل جيبون، ووسيل، وديزلسكا).

(٢) العاشرة مساء، ٩ نوفمبر ٢٠١٠،

https://www.youtube.com/watch?v=zBGMRZO6mso.

لكنّنا بحاجة إلىٰ دراستها دون تعصّبٍ أو حساسيّة»[١]. بهذا التصوّر الوضعيّ (positivist) للتاريخ، يغدو فهم الحقائق حاسمًا لتفسير الحاضر ولتصحيح الفهومات الخاطئة للماضي التي تشوّه العلاقات الإنسانيّة.

إنّ زيدان ليس وحده مَن يطالب بالدّقة التاريخيّة. فأكثر من ثلثيْ ردّ بيشوي علىٰ **عزازيل** هو تفنيد للحقائق التاريخيّة التي يدّعي بيشوي أنّ زيدان يشوّهها، ومن بينها الأحداث التي تحيط بالمجامع المسكونيّة وبالبيانات التي أدلت بها مختلف الرموز الدينيّة وبالطبيعة الدقيقة للشّقاق الكريستولوجيّ. وقد ضاعَ تعقّد الوثيقة، المُهمَّش عليها بأعمالٍ علميّة وإكليريكيّة بصورة غزيرة، في الجدال المحتدم في وسائل الإعلام. وفي الواقع، يعد مدىٰ أهمية مسألة الدقة التاريخيّة لكلا جانبيْ الجدال أمرًا لافتًا للنّظر. والحال أنّ هذا يرمز، كما أودّ الإشارة، إلىٰ الحجم المبالغ فيه الذي تحتله التصوّرات العلمانيّة للتاريخ والزمانيّة (temporality) في السرديّات الدينيّة اليوم. ولنلاحظ أن كلًّا من زيدان وبيشوي، رغم اختلافهما، يطالب بوصف الأحداث المسكونيّة الواقعة في الزّمن التقويميّ (calendrical time) (الخطيّ، الفارغ، المتجانس) وليس في الزمن المقدّس (sacral time)، ويضع كلٌّ منهما فارقًا بين حقيقيّة الأحداث كما «حدثت فعلًا» ومعناها السرديّ. وهذا الفارق هو جزءٌ من تاريخ علمنة الدّين، وهو الفارق الذي غدا به يقبل كلٌّ من الديانيين والمعادين للدّين باستقلاليّة الحقيقة الميتافيزيقيّة (المتعالية) عن الطبيعة الإمبريقيّة لهذا العالم (المُحايث).

لقد افترضت النّقاشات التفسيريّة للكتاب المقدّس في القرن التاسع عشر هذا الفارق وضخّمته. وكما يحاجج المؤرّخ هانز فراي (Hans Frei)، لم يكن سؤال حقيقيّة الوحي في الحقبة ما قبل الحديثة قابلًا للتمييز عن معناه؛ ولكن مع تقدّم القرن الثامن عشر، أصبحَ الأمران [حقيقيّة الوحي، ومعناه -م] مفصولين إبستمولوجيًّا وتأويليًّا[٢]. ولم يعد من الممكن التعامل مع الكتاب المقدّس كسردٍ مجازيّ تُموقَع في صلبه حياة المرء. علىٰ العكس، فقد كان علىٰ معناه الرّوحيّ أن يُفصَل عن سياقه التاريخيّ من ناحية، وعن محايثة حياة الفرد من ناحيةٍ أخرىٰ. وقد كان هذا الفصلُ

---

(١) الجزيرة، «لقاء اليوم».

(2) Frei, *Eclipse of Biblical Narrative*, 5.

بين «الحقيقة» و«المعنىٰ» حاسمًا لكلٍّ من المدافعين المسيحيين الذين سعوا إلىٰ إثبات الصحّة الفعليّة للأحداث الكِتابيّة (ومن ثَمَّ البحث عن «مسيحٍ تاريخيّ»)[1]، وللشكوكيين الذين استخدموا لاعصمته التاريخيّة للتشكيك في الواسطة الإلهيّة والوحي[2]. فكلا الموقفين، رغم تضادّهما، تقاسَما عالمًا إبستمولوجيًا فُصِلَ فيه المعنىٰ التفسيريّ للكتاب المقدّس وإحالته التاريخيّة أو الإشاريّة، حيث حاججَ الموقف الأوّل بمصطلحات الموقف الثاني[3]. ويشغل كلٌّ من زيدان وبيشوي هذا الفضاء الحجاجيّ، وهو مقياس علىٰ علمانيّتهما المشتركة التي أصبحت جدّ مُطبَعَنَة (naturalized) لدرجة أنّه ليس بمقدورهما أن يُدركاها في حجج كل منهما.

هل يعني ذلك أنّ التعارُض الأساسيّ بين زيدان وبيشوي يدور علىٰ تأويلهما للأحداث التاريخيّة؟ نعم ولا. نعم؛ لأنّ كلًّا منهما يُسلّم بتصوّرٍ للتاريخ ضروريّ لادّعائهما بشأن الحقيقة. ولا؛ لأنّ تعارضهما يستلزم فهمين غير متكافئين للأدب والدين لا يتعلّقان بالتاريخ بقدر ما يتعلّقان بهذه المفاهيم ذاتها. يتّهم زيدان بيشوي بخلط الأدب بالتاريخ، وذلك في الوقت ذاته الذي يخلط زيدان بينهما:

[أحد] الأخطاء المنهجيّة . . . هو أنّ نيافة الأنبا المطران يظن أن عزازيل هي وثيقة تاريخيّة، أو محضر رسميّ لواقعة، أو سيرة فعليّة لأحد الرهبان. مع أنها ببساطة شديدة، وحسبما هو وارد علىٰ غلافها رواية . . . رواية. ولكن لأنّه غير معتاد علىٰ قراءة الأدب؛ فقد انخدعَ بالإيهام الفنيّ الذىٰ ورد في مقدمة عزازيل، فظنها كتابًا يمكنه الردّ عليه بكتابٍ! ولو كان الأنبا قد استفسرَ أو سألَ، لكان عرف أن عديدًا من

---

(١) كان ديفيد فريدريك شتراوس (١٨٠٨-١٨٧٤) من أوّل الذين حاججوا في هذا السياق، وكتابه *(The Life of Jesus, Critically Examined)* سبّب ضجّة كبيرة حينما نُشِر أوّل مرّة.

(٢) تحملُ النّقاشات حول القرآن في الإسلام سمةً مشابهة، وغالبًا ما تنقسم بين هؤلاء الذين يسعون إلىٰ تأسيس «دقّةٍ علميّة» للادّعاءات القرآنيّة وهؤلاء الذين يشوّهونها باعتبار أنّ القرآن نصّ غير معصوم في الواقع.

(٣) في حين أنّ هناك تقاليد أخرىٰ للتفسير الكتابيّ، إلّا أنّ المسار الذي رسمه التاريخانيّون لا يزال يحتلّ مكانة بارزة حتىٰ وقتنا الحالي. للاطّلاع علىٰ تقاليد أخرىٰ للتفسير الكتابيّ، انظر:

heehan, *The Enlightenment Bible*; and Shuger, *The Renaissance Bible*.

الروايات الأدبيّة والقصائد الشعريّة، المشهورة وغير المشهورة، قد لجأت إلىٰ هذا الإيهام باعتباره تقنية من تقنيات السرد الروائيّ الحديث . . . غاب عن المطران طبيعة الخطاب الروائيٰ في عزازيل، وكيف أنها في النهاية تنتصر للإنسان ضدّ العنف المقيت الذيٰ يتوَسَّل بالدين. ثمّ غابَ عنه أن الشخصيات لا بدّ أن تتنوَّع وتتصارع أفكارها ومواقفها، وأنّنا حين نضع علىٰ لسان شخصيّة روائيّة قولًا ما، فهذا لا يعني بالضرورة أنّ ذلك هو رأي المؤلّف[1].

والحال أنّ هذا ادّعاءٌ مألوف تكرّره أغلب الرّدود العلمانيّة علىٰ الانتقادات الدينيّة للأعمال الأدبيّة، ويزخر بتعالٍ كزومبوليتاليّ يعمل عمله ههنا. لننظرّ، مثلًا، إلىٰ قول سلمان رشدي في ذروة الجدل حول روايته **آيات شيطانيّة**: «إنّ [كاتب] الرّواية يستخدم الحقائق كموقع انطلاق ثمّ يأخذها بعيدًا لاستكشاف اهتماماتها الخاصّة، التي ليست سوىٰ اهتمامات تاريخيّة عرضيًّا. وعدم رؤية ذلك، أي التعامل مع الاختلاق كما لو كان حقيقة، يعني ارتكاب أخطاء فادحة تتعلق بالتصنيفات»[2]. وهذا ما زعمه زيدان والمدافعون عنه -أي إنّ بيشوي قد أخطأ التصنيف بين الأدب والديماغوغيّة، وأنّ «رجال الدّين» غير المُمرَّسين عاجزون عن فكّ مغاليق الاختلاف. لكن يبدو لي أنّ ادّعاءات التاريخ والاختلاق أكثر تواشجًا وتعقيدًا ممّا يسمح به هذا الوجه الخاص من أوجه الأدب ببروتوكولات التقدير والنّقد الخاصّة به.

تستدعي كتابة الأدب التاريخيّ حشدًا من الصور والأحداث التي من المفترَض أن تبعث علىٰ شتّىٰ ضروب القبول لدىٰ قرائه. ويمكن لهذا القبول، اعتمادًا علىٰ موقع المرء ضمن الوسط الاجتماعيّ وعلاقة المرء بالتاريخ المُستدعَىٰ، أن يثيرَ ردودًا مختلفة تتراوح بين التقدير والحنق واللامبالاة. بمعنًى آخر، لا يضع العملُ الأدبي التاريخيّ الأحداث التاريخيّة علىٰ قماشة بيضاء بحياديّةٍ وإنّما يعمل علىٰ الحث علىٰ

(١) زيدان، «بهتان البهتان».

(٢) تجده في:

Asad, Ethnography, Literature, and Politics, 283.

قبولها لدىٰ قرّائه، ويُقاسُ نجاحه جزئيًّا بمدىٰ قدرته علىٰ القيام بذلك. ومن بين هؤلاء الذين أدركوا أنفسهم في سرد **عزازيل** هم الرّهبان ورجال الدين، وهؤلاء الذين تُعرب **عزازيل** بالنسبة إليهم عن نقدٍ لهيمنة الكنيسة المؤسّسيّة والعقائديّة. ما أودّ التشديد عليه هنا هو أنّه بمقدار ما أنّ كلا الفريقين يدرك نفسه ضمن المخزون التاريخيّ للصور والأحداث والحجج الذي تحشده الرّواية، بمقدار ما أنّ كلتا ردتَي الفعل تنتمي مباشرةً إلىٰ حقل الأدب واستقباله. فقد يكون المرء متحيّزًا للقراءة العلمانيّة للأدب، إلّا أنّ ذلك لا يعني أن التأويل الآخر يجب أن تتمّ قولبته كخطأ تصنيف.

وأخيرًا، من المهمّ هنا أن نستدعي العمل الهائل في الدراسات الأدبيّة الذي يشير إلىٰ ظهور الرّواية في القرن التاسع عشر كموضع متميّز لصَقْل الحساسيّات البرجوازيّة. فقد حاكات الكتابةُ الأدبيّة، باعتبارها فضاء لتنمية التحسيات الإيتيقيّة والعاطفية والاستاطيقيّة التي تُدافع عنها هذه الطبقة الاجتماعيّة، بعضًا من الوظائف المعيارية للنّصوص الدينيّة وساهمت، بالتالي، في تشكيل ما سمّيتُه العلمانيّة. **عزازيل**، منظورًا إليها من هذا المنظور، لا تقدّم مجرّد قراءة مغايرة للجدالات التاريخيّة ضمن المسيحيّة؛ إنّها تحثّ قراءَها أيضًا علىٰ سُكنىٰ هذا التاريخ بصورة مختلفة، ولتقديره من وجهة نظر علمانيّة وبالتالي بنوع مختلف من التفاني بصورة أكبر من الذي لدىٰ رجال الدّين. وربّما تُفهَم ملاحظة بيشوي بأنّه «حتىٰ العمل الأدبيّ يجب أن يحترم العقيدة» علىٰ أحسن وجه باعتبارها اعترافًا باستجداء **عزازيل** للحساسيّات العلمانيّة لدىٰ جمهورها.

في مقالةٍ رصينة، يلفت مايكل ألان (Michael Allan) النّظر إلىٰ جوانب الأدب البيداغوجيّة والتهذيبيّة والانضباطيّة (disciplinary) التي هي أيضًا مُجلجلة في مقولة «الأدب» العربيّة الحديثة. وفي تحليله لسلسلةٍ من الشخصيّات المُعتمَدة في النّقد الأدبيّ -أورباخ، كورتيوس، ويليك، سعيد-، يُشير ألان إلىٰ فهمهم المشترَك لـ «الأدب باعتباره الأرض المشتركة، والنمط الفذّ للقراءة، مثمّنين ومقيّمين النّصوصَ في تمفصل الإنسانويّة. وتفترضُ هذه الإنسانويّة ... مقارنيّة النصوص عبر الزّمان والمكان، موحّدة في خطاب مُتجانس للأدب العالميّ. وهذه الإنسانويّة هي التي

تفترض ثبات مقولة الأدب -«لذاتها» »[1]. وبالفعل، بهذه الرؤية، فإنّ للأدب قدرة فريدة من نوعها علىٰ قطع الحدود الثقافيّة والتاريخيّة، وعلىٰ مفصلة الجوانب الأساسيّة للشرط الإنسانيّ. وهذا هو بالضبط ما يزعم زيدان بأنّ عزازيل سعت إلىٰ التقاطه، مُجسَّدًا في شخصيّة هيبا، الذي ينفر من العنف الدينيّ البدائيّ الذي نزلَ بالإنسانيّة. إنّني أقترح أنّ هذا التصوّر للإنسانيّة ينطوي في صلبه علىٰ حساسيّة علمانيّة منسجمة مع تثمين شاعريّة «الروحانيّة» علىٰ حساب المطلوبيّات العقائديّة للدّين. والحال أنّ هذه هي الحساسيّة، كما أؤكّد، التي أزعجت بيشوي ورجال الدين الآخرين حول الرواية بصورة عظمىٰ.

الإنسانيّ في الإلهيّ

إنّ الاعتقاد بأنّ المسيحَ كان أقرب إلىٰ الإنسان منه إلىٰ الإله من بين الآراء التي تعبّر عنها شخصيّات زيدان، وهو ما يجده بيشوي هجوميًّا -وهو الرأي الذي عبَّر عنه المطران نسطور «(المهرطق») وهيبا وعزازيل. وفي حين أنّ هذا الموقف يتقاطع مع بعض المواقف في الجدال الكريستولوجيّ، فإنّه في عزازيل ينزلق سريعًا وبسهولة إلىٰ الزّعم بأنّ الدين نفسه هو ابتداع إنسانيّ. وهذا إدغامٌ سافرٌ يتلاءم بالطّبع مع الرّوح العلمانيّة للرّواية ولجمهورها، إلّا أنّنا ليس بمقدورنا أن نفترض صحته إذا لم ندرك تمامًا رهانات هذا الجدال.

والحال أنّ للفكرة القائلة إنّ المسيحَ كان إنسانًا متميّزًا عن الكلمة الإلهية/ اللوغوس تاريخًا طويلًا في المسيحيّة. ورغم أنّ كلًّا من أوريجانوس الإسكندريّة وبول الساموساطيّ اعتقدا ذلك، فإنّها ترتبط بصورة أشهر بآريوس، القسيس السكندريّ الذي طُرد من مجمع نيقيّة عام ٣٢٥م، عندما أصبحت العقيدة النيقيّة هي الأساس العقائديّ للمسيحيّة. اقترحَ آريوس أنّ الكلمة كانت حرّة ومستقلّة عن ماهية الله الأبديّ. وحاججَ أيضًا بأنّه مثلما كانت الكلمة الإلهيّة مختلفة عن ماهية الله

---

(١) Allan, How Adab Became Literary, 193. للاطلاع علىٰ عرضٍ كامل لكيفيّة ارتباط تطوير الأدب في الشرق الأوسط بشكل متكامل مع الأشكال العلمانيّة للمعرفة والقراءة، انظر:

Allan, *Shadows of World Literature*.

ومستعصية على الفهم البشريّ، فأيضًا كان الأب الإلهيّ مختلفًا عن الابن الإنسانيّ تمامًا، فكماله لا يمكن أن يحتويه نموذج بشريّ[١]. وكانت حقيقة أنّ المسيح جاعَ وعطشَ وعانىٰ علىٰ الصليب برهانًا لآريوس بأنّه كان مختلفًا عن الله، في حين زعمت الكريستولوجيا السكندريّة بأنّ الذي عانىٰ علىٰ الصليب لم يكن اللوغوس الإلهيّ وإنّما جسد المسيح. ورغم أنّ العقيدة النيقيّة كان من المفترض أن تقدر مصير هذه الرؤية الهرطقيّة، فإنّها عاودت الظهور لما يقرب من قرن بعد ذلك في كريستولوجيا مطران القسطنطينيّة، الذي طُردَ من مجمع أفسس (٤١٥م) بأمرٍ من كيرلس.

ويشير مؤرّخو هذه الفترة إلىٰ أنّ معتقدات نسطور كانت متميّزة عن معتقدات آريوس في نواحٍ رئيسة تمامًا، التي اعتبرها نسطور، مثله مثل كيرلس، معتقدات هرطقيّة[٢]. فخلافًا لآريوس الذي اعتقدَ أنّ الماهية البشريّة للمسيح كانت خاضعة للكلمة/ اللوغوس الإلهيّة، دافعَ نسطور عن أنّ للمسيح طبيعتين: بشريّة وإلهيّة، متحدتين بصورة فضفاضة عبر شخص واحد. وإذا كان هذا يبدو لآذاننا مشابهًا للفهومات الحالية للطبيعتين الإلهيّة والبشريّة للمسيح المتحدتين في شخصٍ واحد، فلسنا إذن مخطئين تمامًا[٣]. بيد أنّ كيرلس كان قادرًا علىٰ إقناع مجمع أفسس بأنّ نسطور (رغم تصرّفاته وكلماته) لم يكن مختلفًا عن آريوس، وبأنّ كيرلس نفسه كان نظيرًا لأثناسيوس الذي أنقذَ المسيحيّة من الهرطقة الآريوسيّة في مجمع نيقيّة الأوّل. توصّف سوزان وسيل (Susan Wessel) هذا الحدث علىٰ النّحو التالي:

عندما قارنَ كيرلس نسطورَ بآريوس المهرطق، فقد فتحَ الباب الذي رأىٰ الجمهورُ من خلاله أنّ نسطور قد حوّل المسيحَ إلىٰ شخصٍ عاديّ. كما إن كيرلس افترض ضمنًا أنّه هو نفسه كان أثناسيوس الجديد، أي المدافع الثاني عن الأرثوذكسيّة النيقيّة . . .

---

(1) Chidester, *Word and Light*, 46.

(2) Wessel, *Cyril of Alexandria*, 220.

(٣) يحاجج بعض المؤرّخين أنّ رؤىٰ نسطور، في نهاية المطاف، مشابهة للرؤىٰ التي طرحها البروتستانت الذين لا يزالون مع ذلك يعتبرونه كمهرطق. غير أنّ آخرين يلاحظون أنّ نسطور آمنَ بأنّ المسيحَ كان حامل الكلمة الإلهيّة لا بالكلمة متجسّدة، مما يجعل رؤاه هرطقيّة لكلّ المسيحيّة. ويبدو أنّ هذا الموقف الأخير قد سادَ حتىٰ في أوساط هؤلاء الذين اعترضوا علىٰ المعادلة التي وضعها كيرلس بين نسطور وآريوس في مجمع أفسس.

هذه المقارنات الحيّة، التي جلبت معًا صفات شخصين يعيشان في زمنين متباعدين في نقطة واحدة بالحاضر، انتمت أيضًا إلىٰ تصنيف الأنواع، سواء كتابيّة أو سفسطائيّة. وعن طريق تمثيل الأحداث من ناحية الأفعال التي يتمّ تقليدها، والبراديغمات التي يتمّ اتّباعها، فقد كان للأنواع متضمّنات أخلاقيّة قويّة. فأنْ تسمّي شخصًا بكنية شخصٍ آخر يعني ضمنًا، لا سيّما في النّص الكتابيّ، أنّ الشخصَ الثاني جسَّدَ كلّ الصّفات الأخلاقيّة المهمّة للأوّل، أو نقائصه[١].

كما سمّىٰ كيرلس نسطورَ يهوديًا، وبذلك «فقد استدعىٰ المدّونة المسيحيّة للتعاليم بأكملها المعادية لليهوديّة» وانتقاصهم من ألوهيّة المسيح[٢].

ومن المفارقات أنّ زيدان يُسقط أيضًا الاختلافات بين الرّؤىٰ الآريوسيّة والنّسطوريّة، ولكن لأسبابٍ مختلفةٍ تمامًا عن أسباب كيرلس. ففي عزازيل، دائمًا ما تُموضَع (thematized) الاستمراريّة بين نسطور وآريوس. ويسجّل نسطور اتّفاقه مع آريوس في لقائه الأول بهيبا: «إنّني أجدُ أحداث حياة [آريوس] علىٰ أنّها مجرّد محاولة لتخليص ديانتنا من معتقدات المصريين القدماء عن آلهتهم . . . ولقد أراد آريوس أن تكون الديانة لله وحده، لكنّه ترنّم في زمانه بلحنٍ غير معهودٍ من مثله. معترفًا بسرّ الظهور الإلهيّ في المسيح، وغير معترفٍ بألوهيّة المسيح. معترفًا بأنّ يسوع ابن مريم موهوب للإنسان، وغير معترفٍ بشريك لله الواحد»[٣]. ويشرح لهيبا: «المسيح . . . مولود من بشر، والبشر لا يلد الآلهة. كيف نقول إنّ السيدة العذراء ولدت ربًّا، ونسجدُ لطفلٍ عمره شهور؟ . . . المسيح معجزة ربّانيّة، إنسانٌ ظهرَ لنا اللهُ من خلاله، وحلَّ فيه، ليجعله بشارة الخلاص وعلامة العهد الجديد للإنسانيّة»[٤]. ويعظه فيما بعد: «المسيح إنسان، وتجسّده هو تسوية بين اللوغوس الأبديّ والمسيح الإنسان. ومريم هي والدة المسيح الإنسان، ويجب ألّا يُطلق عليها أم الإله. فليس صحيحًا أنّها تُسمَّىٰ بذلك»[٥]. وعندما يجتمع هيبا بنسطور مرّة ثانية في نهاية الرّواية وعشيّة مجمع

---

(1) Wessel, *Cyril of Alexandria*, 188-89.

(٢) السابق، ٢١٦-٢١٧.

(3) Ziedan, *Azazeel*, 39.

(٤) السابق، ٣٣.

(٥) السابق، ٢٠١-٢٠٢.

أفسس، يواصل نسطور تمسكه برؤاه. فالمسيح ليس الله، كما يخبر هيبا، ولكن تجلّيه «يشبه ثقبًا استطعنا من خلاله أن نرىٰ ضوء الله، أو مثل الختم الذي ظهرت عليه الرّسالة الإلهيّة. فحقيقة أنّ الشمس تشرق من خلال الثقب لا تجعل الثقب شمسًا، مثلما أنّ ظهور الرّسالة علىٰ الختم لا يجعل من الختم رسالة. يا هيبا، قد جنّ جنون هؤلاء النّاس، وجعلوا من الله واحدًا من ثلاثة [الأب، الابن، الرّوح القُدس]»[1].

كيف لنا أن نفهم حَذْف زيدان من الرؤيتَيْن الآريوسيّة والنسطوريّة؟ هل هو خطأ تاريخيّ، كما يتّهمه بيشوي، أم أنّ هناك شيئًا ما آخر يعمل عمله ههنا؟ إنّني أودّ الإشارة إلىٰ أنّ الإجابة علىٰ هذا السؤال إنّما تكمن في الكيفيّة التي يؤدّي بها الجدال الكريستولوجيّ دوره لتأمين زعم زيدان بأنّ الدينَ هو إحداث بشريّ. إنّ إنسانيّة المسيح التي يدافع عنها زيدان عبر نسطور (بالتالي عبر آريوس) تكفل له شخصيّة الإنسان التي حاصرتها عقائد وازدواجيّات وتدجيل الإكليريكيّين الدينيين الذين أرادوا كبح الإبداع البشريّ، والخيال، والحرّية. وليس صدفةً أنّ صراع هيبا لأنْ يكون راهبًا زاهدًا محفوفٌ بنداء الجسد، وهو النّداء الذي يقدره ويمقته علىٰ السّواء، مكافحًا تجبّره بينما يعترف بالعون الذي يوفّره لروحه. والحال أنّ الصفات الجسديّة التي يشدّد عليها نسطور في الرّواية -أي حركات أمعائه، وعطشه، وجوعه، ومعاناته في نهاية المطاف- هي شبيهة بالتأثيرات الجسديّة في هيبا، حيث تؤنسِن المسيح بالطريقة نفسها التي تؤنسنُ بها هيبا. ولنلاحظ أنّه في حين أنّ هذه الرّغبة الجسدية مألوفة للإنسانويين من طائفة زيدان، فإنّها لا تهمّ نسطور وآريوس أو كيرلس في الشّقاق الكريستولوجيّ. فقد كان الإشكال بالنسبة إليهم متمثّلًا في أيّ جانبٍ من جانبَي المسيح قد عانىٰ علىٰ الصليب: الكلمة أم الجسد. وإنّ الإجابةَ علىٰ هذه السؤال لها عواقب خلاصيّة عديدة

(١) السابق، ٢٠٣. علىٰ الرّغم من أنّ بيشوي يشجب علىٰ زيدان لفشله في فهم الاختلافات المهمّة بين الرؤىٰ النسطوريّة والآريوسيّة -وهي الاختلافات التي يَبْسطها علىٰ مدار كتابه- فإنّه يفشل في التعليق علىٰ الحقيقة القائلة إنّ كيرلس كان هو أوّل من ساوىٰ بين نسطور وآريوس حتىٰ يُطرَد الأخير. للاطلاع علىٰ الاختلافات بين الرؤىٰ النسطوريّة والآريوسيّة، انظر:

Wessel. *Cyril of Alexandria*. 132-33.

للكيفيّة التي كان من المفترض أنّ جسد المسيح يحقّق بها خلاص الإنسان من الخطيئة الأصليّة.

ما أودّ لفْت الأنظار إليه هو كيف أنّ مصطلح *إنسانيّة* يُملأ في الجدال الكريستولوجيّ بصورة مختلفة عن تلك النّسخة الموجودة في **عزازيل**. وبالنسبة إلىٰ السكندريين مثل كيرلس، فإنّ الاعتقاد بأنّ الطبيعة البشريّة للمسيح كانت منفصلة عن ألوهيّته يعني تعريض تصوّر القربان المقدّس وممارسته للخطر باعتبارها مشاركة في الجسد والدم الإلهيين للمسيح. وكان هذا هو ابتلاع الألوهيّة الذي سينقذ المسيحيين من الموت الأبديّ. أمّا بالنسبة إلىٰ النساطرة (وللمدرسة الأنطاكيّة بصورة أعمّ)[(١)]، فقد سمحت حقيقة أنّ ألوهيّة المسيح وإنسانيّته كانتا متميّزتين بمسارٍ آخر للخلاص، وهو المسار الذي تضمّن محاكاة اليسوع باعتباره المثال الإيتيقيّ بدلًا من ابتلاع شخصه (كما هو الحال في طقس القربان المقدّس)[(٢)]. وبالتالي، كان النموذجان المختلفان للفداء البشريّ علىٰ المحكّ في أتون هذا الجدال حول إنسانيّة المسيح، إلّا أنّ الشاغل الأساسيّ لكلا الجانبين تمثّل في الكلمة وعلاقتها المناسبة بالخلاص البشريّ. بمعنىً آخر، تقاسمَت إنسانيّة المسيح في الجدال الكريستولوجيّ النّذر اليسير مع الاحتفاء الحديث بالفعاليّة البشريّة باعتبارها القوّة الخلّاقة في العالَم. بالأحرىٰ، تمّ تداخل الاهتمام بإنسانيّة المسيح في الدراما المحتومة للإيمان باليوم الآخر ويوم القيامة والخلاص.

تنزلق فرضيّة إنسانيّة المسيح في **عزازيل** بسهولة إلىٰ الزّعم بأنّ الدين والله هما إحداثان بشريّان، وهي وصيّة للقوىٰ المبدعة من خيال الإنسان غير المنتهي. وكما يخبر عزازيل هيبا «خلقَ الإنسان في كلّ عصرٍ إلهًا يروق له، ودائمًا ما يكون إلهُه هو رؤاه وأحلامه المستحيلة وأمانيه»[(٣)]. وقد استفاض زيدان في شرح موقفه هذا في عددٍ

---

(١) كانت هذه مدرسة في أنطاكيّة، وهي إحدىٰ أهمّ المدن المهمّة في الإمبراطوريّة الرومانيّة القديمة، كُرّست لدراسة اللاهوت والتفاسير الكتابيّة. وكان نسطور راهبًا في المدرسة قبل أن يصبح بطريرك القسطنطينيّة.

(٢) حول هذه النقطة، انظر:

Wessel, *Cyril of Alexandria*, 3-4.

(3) Ziedan, *Azazeel*, 290.

من اللقاءات والمحاضرات قائلا: «لا يوجد مقدّس في ذاته، إنّما يُقدَّس المقدّس باعتقاد الجماعة في قداسته؛ لذا تجد ما هو مقدّس هنا غير ما هو مقدّس هناك، ولو كان مقدّسًا في ذاته لالتقت الإنسانيّة كلّها علىٰ تقديسه في كل مكان»[١].

يتقاطعُ هذا التصوّر للدّين باعتباره إنجازًا بشريًا مع تقليد طويل من الكتابة الإنسانويّة حول الدّين، وعلىٰ رأسها كتاب لودفيغ فيورباخ **جوهر المسيحيّة** (*The Essence of Christianity*). حيث يُحاجج فيورباخ كما هو مشهور بأنّ الله هو إسقاط للخصائص الإنسانيّة الأكثر تميُّزًا -العقل، الإرادة، الحبّ- التي تغذّيها رغبة الإنسان في اللاتناهي عندما يواجه أخلاقيّته الخاصّة، يقول فيورباخ: «إنّ الكائن الإلهيّ ليس سوىٰ الكائن الإنسانيّ، أو بالأحرىٰ هو الطبيعة الإنسانيّة وهي خالصةٌ ومحرَّرة من كل قيود الإنسان الفرد، مجعولة موضوعية -أي متأمّل فيها وموقَّرة باعتبارها وجودًا منفصلًا. وبالتالي، فكلّ خصال الطبيعة الإلهيّة هي خصال الطبيعة الإنسانيّة»[٢]. ويوسّع ماركس في حجّة فيورباخ ليشير إلىٰ أنّ الدّولة الليبراليّة تعمل بصورة متناظرة للدين في كونه يُصبح أيضًا الواسطة «التي عليها يعلّق الإنسان بشريّته كلّها وكلّ حريته البشريّة»[٣]. ويموقع ويب كين (Webb Keane) هذه الحجّة عن حقٍّ ضمن تاريخ العلمنة، ويلاحظ أنّه منذ ماركس وفيورباخ «والدّعوة إلىٰ الاعتراف بالذات، المتتبَّعة عبر الزمن التاريخيّ، كثيرًا ما تشمل الإدراك بأنّ الفاعليّة التي تُنسب زورًا إلىٰ الآلهة هي إنسانيّة في واقع الحال. وفي العادة، يتمّ تناول قصّة الخطأ المحرّر هذه لتقود حتمًا إلىٰ الرّؤية العلمانيّة للحداثة، حيث يحلّ البشر محلّ الآلهة في محور الفعل»[٤].

وهذا بالضبط لأنّ البشر يخلقون آلهتهم بحيث تُجسّد هذه الآلهة خصائصَ محدّدة أنثربولوجيًا مُستمدَّة من زمان ومكان معينين. والحال أنّ هذه الرؤية قائمة علىٰ مدار

(١) الجزيرة، «لقاء اليوم». يكرّر زيدان هذه الرؤية في مقابلة بجريدة **المصوّر**، التي يقتبس منها بيشوي في ردّه عليه. انظر: بيشوي، **الرد علىٰ البهتان**.

(2) Feuerbach, *Essence of Christianity*, 14.

(3) Marx, On the Jewish Question, 32.

(4) Keane, *Christian Moderns*, 49.

رواية عزازيل في المداولات بين الأساقفة والرّهبان والكهنة. علىٰ سبيل المثال، يعقد الأسقف ثيودور المصيصي (وهو شخصيّة تاريخيّة في المدرسة الأنطاكيّة التي انحدر منها نسطور) مقارناتٍ بين عقيدة الثالوث المقدس والتثليث الفلسفيّ لأفلوطين: في حين أنّ عقيدة الثالوث متفوّقة بلا ريب، كما يحاجج المصيصي، فإنّ تقاطعها مع تثليث أفلوطين يَشهد علىٰ الطبيعة الأبديّة لأسئلةٍ كهذه[1]. ويذكّر نسطور هيبا لاحقًا في الرواية بالمتشابهات بين التثليثين الوثنيّ والمسيحيّ: «أجدادك يعتقدون في ثالوثٍ إلهيّ، زواياه إيزيس وابنها حورس وزوجها أوزير الذي أنجبت منه دون مضاجعة»[2]. وهكذا، تمنحُ كلُّ حقبةٍ اللهَ معناه وشكلَه الثقافيين، ممّا يجعل الحقيقة الكونيّة للدين معقولة لأناسٍ معينين في زمانٍ ومكانٍ معينين. تترك مثل هذه الصياغة مجالًا لحقيقة الدّين والله بأن تبرز (في كون لا معنىٰ لهما) بينما توَصّل أهمّيتهما في الخيال البشريّ وفي قابليّات صناعة المعنىٰ[3].

ولعلّه بمقدورنا عند هذه النّقطة أن ندرك المعاني المختلفة لمصطلح إنسانيّة في الجدالات الكريستولوجيّة وفي عزازيل: فإنسانيّة المسيح في الجدالات الكريستولوجيّة هي أداة لكلمة الله، في حين أنّها، في عزازيل، رمزٌ علىٰ قدرة الإنسان علىٰ خلق الحقيقة والمعنىٰ. إذ تنزع الرّؤية الثانية [لعزازيل -م] السّلطة من الله وتموقعها في الإنسان. إنّ هذا التصوّر العلمانيّ-الإنسانويّ للدين يزعج بيشوي (كما المسلمين ذوي الحساسيّة المماثلة)؛ لأنّها تقلب الأسس الإبستمولوجيّة للدين من أساسها: فليس اللهُ هو مَن يخلقنا، وإنّما نحن الذين نخلقه. إذ يكتب بيشوي مستاءً من ملاحظات زيدان حول المقدّس في ردّه علىٰ عزازيل بأنّه «سيترك هذه الكلمات للقارئ دون أيّ تعليق»[4].

إنّ هذا بالضبط هو احتفاء عزازيل بالإنسانيّة الذي يُعجب قرّاء الرّواية العلمانيين

---

(1) Ziedan, *Azazeel*, 23.

(2) السابق، ٣٩.

(3) كثيرًا ما يتوقّف اشتغال الأنثربولوجيّ علىٰ تحليل ممارسة صناعة المعنىٰ التي تمنح الآلهة القداسةَ وتوفّر الأشياء.

(4) بيشوي، الردّ علىٰ البهتان، ١٦.

المصريين والعالميين. وبالنسبة إلىٰ نقّادٍ مثل كمال غبريال، فإنّ تصدير الإنسان بهذه الطريقة ليس احتفاءً فقط بالإبداع البشريّ ولكنّه أيضًا أنسنة للسّلطة الإكليريكيّة: «لا أعتقد أن ما يزعج المنزعجين [رجال الدّين] من الرواية هو ما قد تكون تضمّنته من مقولات يرونها غير صحيحة، فما يزعجهم بالحقيقة هو تحريضُها لنا علىٰ التساؤل، وعلىٰ التشكّك فيما قدّموه لنا علىٰ أنّه الحقيقة المطلقة، ما يزعجهم أن يراجع أحد ما يقولون وما يكتبون، وأن ينزلهم بهذا عن عروشهم أو تكاياهم المقدّسة، ليقفوا علىٰ الأرض كما نقف نحن، ويخلعوا عنهم ثياب الآلهة، ليرتدوا ثيابًا بشريّة»[١]. ويبدو أنّ مسيحيّة غبريال وإسلاميّة زيدان قد تساوتا في هذه الحجّة. وما يظهر هو الشخصيّة الكونيّة للمؤلّف-النّاقد المحروم من عُقُدٍ ومراسٍ عقيديّة. ويمكن للمرء بالفعل القول إنّ **عزازيل** قد وجدت قارئها المثاليّ في غبريال.

والحال أنّ هذا التصوّر للدّين لم ينازعه الأقباط المتشدّدون دينيًّا فحسب، وإنّما المسلمون المتعصّبون أيضًا، وهو التصوّر الذي يحظىٰ برواج في أوساط المثقّفين العلمانيين في مصر اليوم. وبالتالي، فقدرة هذا التصوّر علىٰ إثارة الغضب إنّما تتجاوز الانقسام الإسلاميّ-المسيحيّ. وفي الواقع، لم يكن ذلك بمبعدة عن شجب المسلمين المتعصّبين علىٰ الباحث المسلم نصر حامد أبي زيد بسبب حجاجه بأنّ القرآن كان خلقًا بشريًّا وليس إلهيًّا. ولم تكن الإشكاليّة في هذه القضيّة متعلّقة بألوهيّة المسيح وإنّما بألوهيّة القرآن؛ إذ إنّ نقاد أبي زيد، خلافًا للنّقاد الأقباط لزيدان، اتهموه بأنّه قد استخدمَ الجدالات المعتزليّة القروسطيّة بشأن طبيعة كلام الله لتقديم تصوّر إنسانويّ للدّين[٢]. وقد اتُّهِمَ أبو زيد قانونيًّا بـ «جريمة» الرّدة، ممّا دفعه للهرب إلىٰ أوروبّا، حيث تمّ الترحيب به لدفاعه ببسالةٍ عن تأويل إنسانويّ للقرآن[٣]. وانطلاقًا من استقبال رواية **عزازيل**، لم تَنِ قدرة هذا التصوّر الإنسانويّ للألوهيّة علىٰ إثارة حساسيّات المصريين -مسيحيين ومسلمين علىٰ حدّ سواء. إذ إنّ هذه الحساسيّات، بالنسبة إلىٰ علمانويين من أمثال غبريال، تشكّل عائقًا أمام تفكيك أشكال السّلطة الدينيّة التي هي

(١) غبريال، «مقاربة لرواية د. يوسف زيدان».

(2) Hirschkind, Heresy or Hermeneutics.

(3) Agrama, *Questioning Secularism*, chap. 1.

دنيويّة في جوهرها. فبالنسبة إليه، كما إلىٰ فيورباخ، لا تعني أنسنة الدين نزعَ الشرعيّة عنه وإنّما اتخاذ خطوة ضروريّة في تحريره.

تتمتّع المسيحيّة الغربيّة بمكانة مرموقة في التنظير الراهن حول العلمانويّة؛ فليس بمقدور أيّ تقليدٍ دينيّ آخر، بما فيه المسيحيّة الشرقيّة والأرثوذكسيّة، أن يدّعي هذه القرابة [بين الدين والعلمانويّة -م]. بالنسبة إلىٰ المنظّر الفرنسيّ مارسيل غوشيه، ترجع هذه البنوّة (filiation) إلىٰ الشّقاق الكريستولوجيّ (٤٥١م) عندما اعتنقَ العالمُ المسيحيُّ الغربيُّ المسيحَ باعتباره إنسانًا-إلهًا (حيث الإنسانيّ والإلهيّ موحَّدان في اتحاد أقنومي)، وبذلك اتخذت «أول خطوة حازمة» نحو تفكيك التراتبيّة بين الإنسانيّ والإلهيّ[١]. وبمرور الوقت، عبّدت هذه الوحدة غير التراتبيّة (nonhierarchical) للإنسان-الإله الطريقَ لقطيعةٍ حاسمة بين التعالي والمحايثة، بين العوالم الزمنيّة والميتافيزيقيّة -ممّا ولّد النظام السياسيّ العلمانيّ[٢]. ويَخلُص غوشيه إلىٰ أنّ «الله الذي فُصِل وحُرِّرَ من التراتبيّة كان هو الله الذي ... وضعَ الأساسَ للحقّ الفرديّ»[٣]. إنّ مرونة الطبيعة الثنائيّة ليسوع المسيح لافتة للنّظر في هذه السرديّة في كونها يمكن أن تُسهِّل الخلاصَ المسيحيّ تمامًا كما إنّها يمكن أن تخترع بمفردها السياسة العلمانيّة. وهذه المرونة، كما أودّ الإشارة، هي نتاج للسلطة الاستثنائيّة التي تحظىٰ بها المسيحيّة الغربيّة في العالَم الحديث، لدرجة أنّ تاريخها [المسيحيّة -م] غدا يحلّ محلّ تاريخ العلمانويّة. أمّا المسيحيّة الأرثوذكسيّة الشرقيّة أو المشرقيّة، فليستا سوىٰ دخيلتين في تنظيرات العلمانيّ هذه مثلهما مثل الإسلام[٤].

العلمانيّة والعلمانويّة

اسمحوا لي، في الختام، أن أتطرق بإيجاز إلىٰ العلاقة بين العلمانويّة (secularism) والعلمانيّة (secularity) في تشكيل الصراع البين الدينيّ. لقد حاججتُ في الفصول السالفة بأنّ العلمانويّة كمشروع دولتيّ إنّما ترمي إلىٰ جعل الاختلافات الدينيّة غير

(1) Gauchet, *The Disenchantment of the World*, 126.

(٢) السابق، ١٥١-١٥٣.

(٣) السابق، ١٦٠.

(٤) كتاب تشارلز تايلر عصر علمانيّ هو مثالٌ علىٰ هذا الضرب من ضروب التنظير.

ذات صلة بالسياسة، بينما تموضع، في الوقت ذاته، المعايير الدينيّة الأكثرويّة في مؤسّسات الدّولة، وقوانينها، وممارساتها. أمّا العلمانيّة، فعلىٰ العكس من ذلك، إنّما تشكّل الأرضيّة الإبستمولوجيّة والثقافيّة التي علىٰ أساسها يمكن السماح والمصادقة علىٰ أيّ من الادعاءات الدينيّة[1]. وعرضتُ في هذا الفصل كيف أنّ التصوّر الحديث للتاريخ -باعتباره نمطًا مستقلًا من التحقيق في وضعيّة الأحداث كما تحدث في الزمن الخطيّ- هو سمة رئيسة للعلمانيّة التي كان لها تأثير ضخم في الكيفيّة التي تم بها تأويل الحقيقة الدينيّة وتسويغها في العالَم الحديث. وبالطّبع، لا يؤدّي التاريخ هذه الوظيفة بمفرده؛ فالتجربة الرّوحيّة الفردانيّة، مثلًا، كانت بمثابة مصدر لا يقلّ أهميّة في إعداد المفهوم العلمانيّ للدين (كما يتجلّىٰ في أعمال كتّاب متنوّعين مثل فريدريك شلايماخر ورودلوف أوتو وكارل يونغ). ومع ذلك، كان التاريخُ ولا يزال خطابًا موثوقًا به لتأسيس الادّعاءات الدينيّة، كما يبرهن علىٰ ذلك الجدال حول رواية عزازيل.

إنّ التاريخ في المخيال العلمانيّ هو الأرضيّة المحايدة -زعمًا- التي تلتفّ حولها التقاليد الخطابيّة المختلفة، والتي تُلزَم بترجمة عوالم حياتها الخاصّة بها إلىٰ شكلٍ متساوق يُدعىٰ «الدّين». وبالفعل، يختزلُ الدّين، كمفهوم، تعدّديّة التقاليد العباديّة إلىٰ معيار مِتريّ مع عناصر مُتطلَّبَة -الله، الكتاب المقدّس، الشعائر- التي يجب علىٰ كلّ تقليد أن يزوّدها وينمّقها بأشكالٍ خاصّة ثقافيًا. وبالتالي، ليس مدهشًا أنّ المرءَ يجدُ في الحقبة الحديثة صنوفًا متماثلة من الأسئلة اللاهوتيّة مُطروحةً عبر التقاليد: هل القرآن معجزة أم أنّه ابتكار بشريّ؟ هل كان الحبل بلا دنس، أو شقّ موسىٰ للبحر، حقيقة أم أسطورة؟ هل الإله راما يعيشُ حقًّا في زمانٍ ومكانٍ معيّنين أم أنّه شخصيّة خياليّة؟ والحال أنّ كلّ الأديان ملزمة بالإجابة علىٰ مثل هذه الأسئلة، ومجبرة علىٰ

---

(١) وكما يحاجج تشارلز هيرشكند، فإنّ حدود تصنيفات الدينيّ والعلمانيّ «يتمّ تحديدها باستمرار ويُعاد تعريفها بالتبادل ... ومن ناحيةٍ أخرىٰ، بمقدار ما تدين هويّة الممارسة العلمانيّة لعلاقةٍ ديناميكيّة خاصّة قائمة بين هذين التصنيفين -بحيث تصاحب ظلالُها كلَّ ممارسةٍ علمانيّة، كما كانت- فإنّ العلمانيّ إذن سيكون مُخضَعًا دائمًا إلىٰ لاتعيُّن مُحدّد أو إلىٰ زعزعةٍ وعدمِ استقرار. وهذه الزعزعة، التي يكفلها مبدأ استحالة تحديد العلمانيّ عن الدينيّ، ليست حدًّا علىٰ السلطة العلمانيّة وإنّما شرطٌ لممارستها».
IIs There a Secular Body?. 643.

الاشتباك مع الأرضيّة الإبستمولوجيّة نفسها التي تجعل ادّعاءاتها الميتافيزيقيّة مشكوكًا فيها. ولذا في الجدال حول عزازيل، توجّب أن يتمّ اختزال الإشكالات الكريستولوجيّة المعقدّة حول طبيعة المسيح إلىٰ أسئلة مثل مَن فعلَ ماذا، ومتىٰ، ولأيّ نوع من أنواع الأسباب الدنيويّة؟

عند هذه المرحلة، يمكن للمرء أن يقول إنّ العلمانيّة تُسطّح اللاقياسيّة (incommensurability) الدينيّة، ممّا يجبر التقاليد الدينيّة بأن تجابه بعضها بعضًا في الفضاء المطّرد للتاريخ، بحيث تكون كلّ التقاليد عرضة بالتساوي لسلطة العلمانيّ التشكيكيّة. وكانت قابليّة التعرُّض (vulnerability) هذه كامنة في ردّ رجال الدّين الأقباط علىٰ قراءة زيدان للجدال الكريستولوجيّ، كما أدركوا فيها تعاليًا علمانيًا-بروتستانتيًّا مستويًا في معتقداتهم لما يقرب من قرن. وقد أثارَ هذا ردَّ فعلٍ عنيف من جانب رجال الدّين الذين ليس بمقدورهم إلّا أن يعسكوا مصطلحات هذا الخطاب، حتىٰ في اللحظة التي كافحوا فيها لمفصلة مخيالٍ دينيّ آخر. إذ إنّ دائريّة هذا النّقاش والموقف الانفجاريّ الذي تولّده لا تميّز الجدالَ حول عزازيل فحسب، وإنّما تميّز كثيرًا من الآخرين كذلك. والحال أنّني وأنا أدبّج هذه الأحرف في كانون الثاني/يناير ٢٠١٥، كانت ثمّة معركة ناشبة ومحتدمة حول نشر رسوم كرتونيّة تصوّر النبيّ محمد في أوروبّا قد أُعيد بعثها من جديد مرّة ثانية بعد تداولها الأوّلي في عام ٢٠٠٦. ونظرًا إلىٰ الطبيعة المكرّرة لمثل هذه الصراعات، فحريٌّ بنا أن ندرك أنّ العلمانيّة لا توفّر نقطة أرخميديّة يمكننا من خلالها أن نقدّر ونحلّ مثل هذه الخلافات (كما هو حال الحكمة التقليديّة). فعلىٰ الأصحّ، توفّر العلمانيّة نفسها -أي إيقانها الإبستمولوجيّ والأخلاقيّ- الوقود للصراع الموصوف خطأً بأنّه مواجهة بين «التابوهات الدينيّة» و«الحريّات العلمانيّة».

خاتمة

أمّا بعد؛ إنّ الفرضيّة الأساسيّة لهذا الكتاب هي أنّ التفريق التقليديّ بين العلمانويّة الغربيّة والعلمانويّة غير الغربيّة بحاجةٍ إلىٰ أن يُعادَ التفكير فيه من الأساس. إذ تميّز العلمانويّة، كسمةٍ من سمات الحكم السياسيّ الليبراليّ، كلّ المجتمعات الحديثة. إنّها مُجسَّدة في مؤسّسة الدّولة الليبراليّة، وقانونها، واستراتيجيّات حوكمتها، ممّا يجعلها سِمةً ضروريّة للعقلانيّة السياسيّة الحديثة. فحقّ الحريّة الدينيّة، والتفريق القانونيّ بين العموميّ والخصوصيّ، ومفهوم النّظام العامّ، والتصنيف الديمغرافيّ للأقليّات الدينيّة ليست كلّها سوىٰ عناصر لهذه العقلانيّة السياسيّة. وقد أشرتُ أيضًا إلىٰ أنّه في حين أنّ المفاهيم والمؤسّسات العلمانيّة يتمّ تقاسمهما عبر السياقات القوميّة، فإنّ الإرث الإسلاميّ للحكم السياسيّ في مصر (وفي أجزاء أخرىٰ من الشّرق الأوسط) يطوّعهما بطرق مختلفة، ويمنحهما شكلًا وتشكّلًا معينين. وبمقدار ما أنّ أوروبّا الغربيّة هي المعيار المرجعي الواضح الذي درستُ علىٰ مقابلها العلمانويّة المصريّة، حيث يوحّدهما إرثٌ كولونياليّ وجينالوجيا قانونيّة، يتبقىٰ سؤال ههنا: ما هي طبيعة العلاقة بين التشكيلات الأوروبيّة والمصريّة للعلمانويّة؟ والحال أنّني أودّ في خاتمة هذا الكتاب أن أفكّر في هذا السؤال، بدلًا من إجمال حجج الكتاب.

يتمثّل البعد الأساسيّ للعلمانويّة، كما ذكرتُ في المقدّمة وطورت ذلك علىٰ مدار الكتاب، في وعدها بالمساواة المدنيّة والسياسيّة، بغضّ النّظر عن الانتماء الدينيّ للفرد. وينتمي هذا الوعد إلىٰ مطمح ليبراليّ أوسع بكثير لخلق مجتمعٍ متساوي الوصول حيث كلّ مواطن له علاقة مباشرة بالدّولة، وذلك علىٰ النّقيض من المجتمعات ما قبل الحديثة حيث كانت تبعيّة الفرد للسياديّ تتمّ عبر موضعة الفرد في صلب سلسلة من العلاقات المليّة التراتبيّة. وهذا التصوّر للمساواة، بوصفه جزءًا من المخيال الاجتماعيّ الحديث، قد قلبَ الطريقة التي يدرك ويعيشُ ويتحدّىٰ بها الناسُ التراتبيّة النّسبيّة. ومع ذلك، لا يعني انتشارُه العالميّ أنّ التراتبيات الاجتماعيّة

والسياسيّة تذوب وتنحلّ، وإنّما يعني أنّ شرعيّتها تخضع لدرجة متزايدة من التدقيق والتحدّي (الاستثناء الكبير يتمثّل في التفاوتات التي يجري إنتاجها علىٰ يد الوصول التفاوتيّ إلىٰ الثروة). وكما يوضّح الفصلان الأوّل والثاني، عندما ظهرت مثاليّة المساواة الدينيّة أوّل مرة، فإنّها غيّرت الطريقة التي كانت تُعاش وتُختبر بها العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في مصر وفي الشرق الأوسط الفسيح. والحال أنّ هذا المطمح الليبراليّ، أيًا ما كانت درجة عدم إنجازه، يوجّه قوانين الدّول الشرق أوسطيّة ومؤسّساتها، والأحزاب السياسيّة، والحركات الإصلاحيّة، بالإضافة إلىٰ صراعات الأقليّات الدينيّة ضدّ أشكال التحيّز والإقصاء الثابتة. وهذا هو المطمح أيضًا الذي يُكره المسيحيين الأقباط، والبهائيين، والمسلمين الأوروبيين علىٰ الاستعانة بالمحاكم للطّعن في شتّىٰ أشكال التميز الدينيّ الذي يعانون منه.

بيد أنّ التفاوت ليس لديه شكلٌ عامّ: فكلّ تفاوتٍ اجتماعيّ وسياسيّ له تاريخ، وموضع مؤسّسيّ، وتجربة مختلفة. فما ينطوي عليه التفاوت الجنوسيّ في الولايات المتّحدة، علىٰ سبيل المثال، يختلف اختلافًا تامًّا عمّا هو في مصر (كيف تُنظَّم العلاقات الذكوريّة-الأنثويّة اجتماعيًا وتُعاش ويُنازع عليها)؛ لذا يتطلّب كلّ تفاوت تحليلًا قائمًا برأسه. من ناحيةٍ أخرىٰ، تؤثر صنوف تفاوتٍ معيّنة (العرْقيّة، الدينيّة)، بقوة، علىٰ أبعاد أخرىٰ من التراتبيّة (الطبقيّة، الجنوسيّة) تتغلغل في مجتمع بعينه، وينتجُ تراكبهم المتبادل تناقضات ومشاكل مختلفة تاريخيًّا. وبالمثل، يأخذ المطمح العلمانيّ للمساواة الدينيّة أشكالًا متعدّدة، رغم المحاولات القانونيّة لتقنينه. وقد حاولتُ في هذا الكتاب أن أسبرَ الفهومات المتوازية والمتضاربة في كثير من الأحيان للمساواة الدينيّة في المجتمع المصريّ، التي لا يصبّ أيّ منها في قيود الأدوات القانونيّة التي من المفترض أن تكفله. وبالتالي، يوجد توتّر بين المطمح الحديث للحريّة الدينيّة وشكلها المُحدَّد قانونيًا؛ وذلك لأنّ المساواة نفسها هي مفهوم غامض، وطوبوغرافيّتها الاجتماعيّة أكثر تنوّعًا بكثير مما توكله الدّولة إليها.

وكما حاججتُ في هذا الكتاب، فإنّ مبدأ المساواة الدينيّة يتمّ إخضاعه مع نشوء الدّولة إلىٰ المعايير والحساسيّات الأكثرويّة. لننظر مثلًا إلىٰ كيف شكّلت الرّؤىٰ البروتستانتيّة الأكثرويّة عن الكاثوليكيّة الكراهيةَ الأمريكيّة حيال الكاثوليك في القرن

التاسع عشر[1]. وبالمثل، ينشأ موقف الحكومة المصريّة من الديانة البهائيّة بصورة جزئيّة من مكانتها في الإسلام كمعتقد غير إبراهيميّ، بالإضافة إلىٰ العداءات الجيوسياسيّة بين مصر وإسرائيل، حيث يقع المركز البهائيّ الرّوحيّ هناك في إسرائيل. بالمقارنة، يتمّ تشكيل التمييز ضدّ المسلمين اليوم في فرنسا عن طريق التاريخ الكولونياليّ الفرنسيّ في شمال أفريقيا، والتنافر الملموس للممارسات الثقافيّة الإسلاميّة مع القيم الفرنسيّة، وهموم الأمن القوميّ بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر[2]. قد يتغيّر التهديد الذي تطرحه أقليّةٌ ما علىٰ دولةٍ بعينها بمرور الوقت. وهذا جليّ في كيفيّة معاملة اليهود الأوروبيين في أوروبّا الغربيّة اليوم مقارنةً بوضعهم في منتصف القرن العشرين. فقد شُهِّرَ بهم وجُرِّحوا ذات مرّة في ألمانيا المعادية للساميّة وفي فرنسا، إلّا أنّ اليهود الآن يُعترَف بهم كجزء مُقدَّر ولا يتجزّأ من تراث أوروبّا المسيحيّ-اليهوديّ الفريد من نوعه. بينما في المقابل، يتمّ التعامل مع المسلمين، الذين نبذوا في أوروبّا منتصف القرن العشرين إلىٰ حدّ كبير، علىٰ أنّهم يمثّلون تهديدًا للقيم وأنماط الحياة الأوروبيّة. إذ التهديد الذي يُفترَض أنّ أقليّة ما تشكّله، في كلّ حالة، علىٰ الهويّة القوميّة والمعايير الأكثرويّة تهديد مختلف -وهو نتاجٌ لتواريخ محدّدة دينيّة واجتماعيّة وسياسيّة- كما هو حال السياسات الموضوعة للتعامل مع هذا التهديد المتصوَّر[3]. كما يجب أن يكون واضحًا أنّ هذه التفاوتات لا تتعيّن علىٰ شبكة الغرب مقابل اللاغرب وانشطاراتها المترابطة: علمانيّ/غير علمانيّ، ليبراليّ/سلطويّ، متسامح/غير متسامح. وإنّ أيّ محاولة لتأسيس حتىٰ أدنىٰ قدر من المساواة الدينيّة والسياسيّة لتتطلّب أن نولي اهتمامًا للشكل المحدد الذي يأخذه التفاوت الدينيّ في مكانٍ وزمانٍ معينين.

غير أنّ هدف المساواة السياسيّة ليس من اختصاص الدّولة وحدها. إذ يغمرُ،

---

(1) Gottschalk, *American Heretics*.

(2) Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves*; Fernando, *The Republic Unsettled*; Scott, *The Politics of the Veil*.

(3) للاطلاع علىٰ تحليلٍ ممتاز لكيف أصبح المسلمون مُعرقَنين (racialized) في أوروبّا المعاصرة، انظر: Goldberg, *The Threat of Race*.

باعتباره جانبًا من جوانب مخيالنا العلمانيّ الحديث، رغباتِ وطموحاتِ النّاس العاديين الذين يجابهون مجموعةً من العوائق في كفاحهم من أجل تحقيقه. ويتعارض هذا الهدف في بعض الأحيان مع معايير الجماعة الدينيّة للفرد وعاداتها، بينما في أحيانٍ أخرىٰ تقتضي المطالب المتنافسة المتجذّرة في الجنوسة، والطبقة، والعرق، أو الإثنيّة تحديد أولويّة قيم أخرىٰ تنتقص من مبدأ المساواة الدينيّة. كما إنّ الهدفَ نفسه في أحيانٍ أخرىٰ يمكن أن يكون غير ذي صلةٍ في المطالب الملحّة الأخرىٰ. بمعنًى آخر، يجب أن يتمّ موازنة الكفاح في سبيل المساوة الدينيّة باستمرار في مقابل الإلحاحات والرّغبات والإمكانات السياسيّة الأخرىٰ المفتوحة لنا.

لننظر مثلًا إلىٰ قرار بعض الأقباط والقبطيّات بتجاوز تحريم الكنيسة للطلاق والزواج الثاني عن طريق التحوّل إلىٰ الإسلام، ممّا أخضعهم إلىٰ أحكام قانون الأسرة الإسلاميّ (انظر الفصل الثالث). فحقيقة أنّ قانون الأسرة الإسلاميّ أكثر ليونةً إلىٰ حدّ ما في مسائل الطلاق والزّواج الثاني تفتح إمكانيّةً للأقباط بأنْ يفسخوا الزيجات التعيسة بالانسحاب من انتمائهم ضمن الجماعة القبطيّة (ولكن بصفة وقتيّة). وفي حين أنّه لا شكّ في أنّ إخضاع الأقليّة القبطيّة إلىٰ المعايير الإسلاميّة الأكثرويّة القانونيّة والاجتماعيّة هو ظرف من ظروف تفاوتهم في الدّولة، فإنّ قرارهم باستخدام قانون الأسرة الإسلاميّ إنّما يحلّ مشكلة من نوع آخر. فهو خيارٌ واحد في حقل من البدائل غير المتساوية التي عليهم أن يختاروا منها. إنّ قرارهم بتبنّي القانون الإسلاميّ، وهو ظرف من ظروف التفاوت الدينيّ، لتحقيق الحريّة المدنيّة (أي الطلاق والزواج الثاني) هو أمر أبعد ما يكون عن حلّ تامّ للصعوبات التي يواجهونها. فبينما يؤمّن لهم الخروج من مأزق واحد، فغالبًا ما يسفر عن فقدان العلاقات الاجتماعيّة المُقدَّرة، ناهيك عن النبذ من الكنيسة -وهو فقدان مؤذٍ لالتزاماتهم بالإيمان والجماعة.

اسمحوا لي أن أقارن هذا الموقف بالموقف الذي واجهته الأقليّة المسلمة في أوروبّا عندما نُشرت رسوم كرتونيّة دنماركيّة عن النبيّ محمد (٢٠٠٦-٢٠٠٨). كما حاججتُ في مكان آخر، ففي الواقع ما كان صراعًا بين الطرق غير المتكافئة من الارتباط بالأيقونات الدينيّة والرّموز المثاليّة والعلامات السميائيّة قد تحلّل سريعًا إلىٰ

نزاعٍ قضائيّ حول حقّ حريّة التعبير وحقّ الحريّة الدينيّة[1]. ومثلما أكّدت الأكثريّة الدنماركيّة علىٰ حقّها القانونيّ في «التعبير الهجوميّ» ردًّا علىٰ الاحتجاجات الإسلاميّة، فكذلك حاول مسلمو أوروبا أن يستفيدوا هم أنفسهم من القوانين الأوروبيّة ضدّ خطاب الكراهية. وبينما وفّر ذلك فرصةً للمسلمين الأوروبيين للتضييق علىٰ ما اعتبروا أنّه انقضاض علىٰ معتقداتهم وقيمهم ورموزهم الدينيّة، فقد اقتضىٰ منهم ذلك أيضًا أن يترجموا مظلمتهم الدينيّة إلىٰ تصوّر أكثرويّ للإهانة متجذّر في العرق والإثنيّة والبيولوجيا، وهو تصوّر له جاذبيّة في أوروبّا بسبب تاريخ معاداة الساميّة. وفشل المسلمون الأوروبيّون، في نهاية المطاف، في تقديم حجة ناجحة لتقييد التعبيرات الهجوميّة دينيًّا علىٰ غرار خطاب الكراهيّة، لكن لا يزال الإغراء قويًّا بالنسبة إليهم لمقايسة تهميشهم من حيث العرق والإثنيّة -وهما شكلان من أشكال التوصيف الذي عنفه واضح للأكثريّة الأوروبيّة لكنّه يظلّ غير كافٍ لصنف الإهانة التي عاناها كثيرٌ من المسلمين[2]. ومثلهم مثل الأقباط، يتوجّب علىٰ الأقليّة المسلمة في أوروبّا أن تختار من ضمن مجموعة خيارات غير متكافئة في كفاحهم لتحقيق المساواة؛ إذ إنّ هذه الخيارات لا يقدّم أيّ خيار منها حلًّا تامًّا، لكنّها كثيرًا ما تدفع بالمسلمين في أوروبّا علىٰ اختيار ضربٍ مختلف من الطرق القاسية.

وعليه، يتبيّن أن ما يبدو مبدأً علمانيًّا مجرّدًا -المساواة الدينيّة- يوجد علىٰ مستويين مختلفين بأقلّ تقدير: كفرضٍ مُلزم للدّولة الحديثة، وكمطمح متجذّر في تجربةٍ اجتماعيّة مميّزة تاريخيًّا. فالمساواة الدينيّة، كفرضٍ قانونيّ، تعتمد علىٰ وساطة الدّولة ذات السيادة، التي لا تقصي الدين إلىٰ المجال الخاصّ ببساطة وإنّما تعيد تنظيمه عبر

(1) Mahmood, Religious Reason and Secular Affect.

(٢) علىٰ سبيل المثال، خسر عددٌ من الجمعيّات الإسلاميّة الفرنسيّة دعوىٰ قضائيّة في عام ٢٠٠٧ ضدّ رئيس تحرير مجلّة تشارلي إيبدو الساخرة لإعادة نشرهم الرّسوم الكرتونيّة للنبيّ محمد (التي نُشرت أوّل مرّة في الصحيفة الدنماركيّة يولاندس بوستن). انظر:

Sara Cannon, French Editor Wins Law- suit over Publication of Cartoons, Silha Center for the Study of Media Ethics and Law, November 21, 2009, www.silha.umn.edu/news/spring2007.php?entry199114-.

آليّاتها السياسيّة والقانونيّة. كما إنّ المساواة الدينيّة، كمَطمح، تُموضَع في الحساسيّات المتجذّرة تاريخيًا للجماعات المختلفة التي تشكّل الاجتماعيّ(*). وبالتالي لا يمكن اختزالها إلىٰ أفعال الدّولة وسياساتها أو إلىٰ مراسيمها القانونيّة. علىٰ سبيل المثال، عندما يُميّز ابن بلدي ضدّي، فإنّ الغضب الذي أشعره يأتي من شعور شخصيّ بأنّ هذا الفعل ليس صوابًا، وأنّني لا أختلف عن الآخر ويجب أن أُعامَل من ذلك المنطلق. والحال أنّ هذا الشعور ليس هو الشعور نفسه لديّ بإيماني بأنّ جميع المواطنين متساوون علىٰ قدمٍ واحدة أمام القانون.

أضِف إلىٰ ذلك أنّ كيفيّة ردّي علىٰ الفعل التمييزيّ إنما تعتمد علىٰ مجموعة من العوامل، بما فيها موقفي الاجتماعيّ، وتجاربي الحياتيّة، والسبل المتاحة لي في لحظات معيّنة -حيث إنّ كلّ واحد منها يُحدّد الفعل الذي قد أسلكه، إلّا أنّ أيًّا منها لا يمكن اختزاله إلىٰ مكانتي كمواطنة متساوية مع الآخرين أمام القانون. وهكذا، فالمطمح العلمانيّ لتحقيق المساواة الدينيّة في الحياة اليوميّة يجب تمييزه عن شكله القانونيّ. إذ إنّ إحدىٰ المفارقات العظمىٰ للعلمانويّة السياسيّة هي أنّ الدّولة بجعلها حكمًا علىٰ مسألة المساواة الدينيّة إنّما تَستعمرُ وتنتقص في الغالب من هذا المطمَح المُموضَع اجتماعيًّا. بمعنًى آخر، تختزلُ العلمانويّةُ المساواة الدينيّة إلىٰ سياسة الحقوق والاعتراف، وتعزّز امتياز الدّولة بالتدخّل في الحياة الدينيّة وإعادة تنظيمها -الأمر الذي يسفر غالبًا عن مفاقمة الاستقطاب والتفاوت الدينيين، كما أوضَح في هذا الكتاب.

إنّ العلمانويّة كمشروع دولتيّ تُمارسُ سلطةً جامحةً علىٰ خيالنا السياسيّ، الأمر الذي يتجلّىٰ أشدّ الجلاء في عجزنا عن تصوّر مساواة دينيّة دون واسطة الدّولة. ومن العسير علينا أن نُمفصل نقدًا للتفاوت الدينيّ دون مناشدة الدّولة لتصبح أكثر علمانيّة في الوقت نفسه -وهي مناشدة تُفهَم خطأً علىٰ أنّها مطالبة للفصل بين الدّولة والدّين، لكنّها في واقع الأمر مناشدة للسّلطة السياديّة لتعمل عملها كحكم لمسألة التفاوت الدينيّ. فكيف لنا أن نأمل من الدّولة الحديثة أن تُصلح التفاوت الدينيّ في حين أنّ مؤسّساتها وممارساتها، كما وضّحتُ في هذا الكتاب، تضفي علىٰ الاختلافات

(*) أي ما هو اجتماعيّ. [المترجم]

الدينيّة الصفة التراتبيّة، وترسّخ القيم الأكثرويّة الدينيّة والثقافيّة في هويّة الدولة وقوانينها، وتَسمح للتفاوتات الدينيّة بالازدهار في المجتمع بينما تُعلن أنّها [التفاوتات الدينيّة -م] أمر غير سياسيّ؟ وهل يمكن للعلمانيّة (secularity) -باعتبارها ركيزة للحساسيّات والمواقف والترتيبات الإيتيقيّة- أن توفّر المصدر لممارسةٍ نقديّة لا تعطي الامتياز لواسطة الدّولة؟ وأيّ نوعٍ من العلاقات النافعة قد تفتحه ممارسة نقديّة كهذه بين الأكثريّات والأقليّات الدينيّة، وبين الدّولة ورعاياها الدينيين؟

ختامًا، تَشهد الأحداث الأخيرة في مصر والمهزلة التي تلت انتفاضة ٢٠١١ علىٰ مخاطر الإلحاح العلمانيّ. ففي الأيام التي أعقبت مباشرة الانقلاب العسكريّ (٢٠١٣) ضد الرئيس محمّد مرسي المنتمي لجماعة الإخوان المسلمين، كان مدهشًا أن نرىٰ مدىٰ التسارع في بلورة ثنائيّة الإسلاميّ-العلمانيّ لتصبحَ العدسة الأحاديّة التي فسّر الناسُ من خلالها السيولة الهائلة وغموض الأحداث التي واجهوها. وزعمَ النّقاد الليبراليّون لجماعة الإخوان المسلمين أنّ الانقلاب كان خطوة ضروريّة (في حال كانت مؤقّتة) لإنقاذ الدّولة من التحوّل الإسلامويّ، في حين أنّ مؤيدي الإخوان وصفوا الجيش ومشايعيه بأنّهم منافقون علمانيّون تخلّوا عن الديمقراطيّة عندما ارتطموا بالانتصار الإسلامويّ في الانتخابات. وفي حين كانت حكومة مرسي بلا شك غير كفؤة ومتعجرفة، فلم يكن لديها خطط أو قدرة علىٰ تحويل مصر إلىٰ ثيوقراطيّة. وقد أيّدت الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة وعددٌ كبير من الأقباط العلمانيين الانقلاب، مشيدين بالعسكر باعتبارهم المنقذ الذي من شأنه أن يحقق العدالة للأقليّات المُحاصرة ويقصي الإخوان المسلمين من السياسة. وصعدَ الجيش إلىٰ السلطة واعدًا باستعادة القانون والنّظام وتطهير الدّولة من «الإرهابيين» المتدينين، بينما اصطفّت أغلبيّة المصريين لمبايعة الحكومة العسكريّة. وفي الحقبة التي تلت الانقلاب، بينما أغلقت الحكومة العسكريّة كلّ السبل أمام الاحتجاج السياسيّ والاجتماعيّ، معتقلة آلاف الناشطين ومعلّقة الحريات السياسيّة والمدنيّة، فقد ظهرَت «سيادة القانون» مرّة ثانية باعتبارها العنقاء التي ستنقذ مصر -ليس من الإسلامويين هذه المرّة، ولكن من الإرهاب العسكريّ. وحتىٰ بالنسبة إلىٰ مجموعة الراديكاليين المصريين الصغيرة نسبيًّا الذين فهموا المقامرة الرّوسيّة التي جُرَّت الدّولة إليها في وقت

الانقلاب، فإنّ وعد تحقيق سيادة القانون هو ما يُبقىٰ علىٰ أملهم حيًّا لا يزول. وهذا الأمل دالّ علىٰ عجزنا الجماعيّ (لا عجز المصريين فحسب) عن تصوّر سياسةٍ لا تتعامل مع الدّولة باعتبارها الحكم للعلاقات بين الأكثريّة والأقليّة. وبالنّظر إلىٰ هذا السياق، فإنّ هدف المساواة البين دينيّة قد لا يقتضي حَصْر الاختلافات الدينيّة وإنّما يقتضي مَوضَعَتَها إيتيقيًّا (ethical thematization) كمجازفة لا بدّ منها حينما أثبتت المصادر المفاهيميّة والسياسيّة للدّولة أنّها غير ملائمة للتحدّي الذي يضعه هذا الهدف أمامنا.

المصادر

Abul Fattah, Nabil, ed. *al-Hala al-Diniyya fi Masr*. Cairo: Center for Political and Strategic Studies, 1995.

Abu Odeh, Lama. "Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt. *Vanderbilt Journal of Transnational Law* (2004) 37: 1043-1146.

Afifi, Mohamad. Reflections on the Personal Laws of Egyptian Copts. In *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, edited by Amira Sonbol, 202-15. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

Agnes, Flavia. The Supreme Court, the Media, and the Uniform Civil Code Debate in India. In *The Crisis of Secularism in India*, edited by Anuradha Needham and Rajeswari Sunder Rajan, 294-315. Durham: Duke University Press, 2007.

Agrama, Hussein Ali. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

el-Alami, Dawoud. Can the Islamic Device of *Khul'* Provide a Remedy for Non-Muslim Women in Egypt? *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online* 8, no. 1 (2001): 122-25.

Allan, Michael. How Adab Became Literary: Formalism, Orientalism, and the Institutions of World Literature. *Journal of Arabic Literature* 43 (2012): 1-25.

——. *Shadows of World Literature: Religion, Reading, Critique*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 2006.

Anghie, Antony. *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Arendt, Hannah. The Decline of the Nation-State and the End of Rights of Man. In *The Origins of Totalitarianism*, 267-304. San Diego: Harcourt Brace, 1979.

Armanios, Febe. *Coptic Christianity in Ottoman Egypt.* Oxford: Oxford University Press, 2011.

——. "The 'Virtuous Woman': Images of Gender in Modern Coptic Society". *Middle Eastern Studies* 38 (2002): 110-30.

Asad, Talal. "Ethnography, Literature, and Politics: Some Readings and Uses of Salman Rushdie's *Satanic Verses.* In *Genealogies of Religion*, 269-306.

—— . *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.* Palo Alto: Stanford University Press, 2003.

—— . *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Balti- more: Johns Hopkins University Press, 1993.

—— . "Thinking about Religion, Belief and Politics". In *The Cambridge Companion to Religious Studies*, edited by Robert Orsi, 36-57. NewYork: Cambridge University Press, 2012.

——. "Trying to Understand French Secularism". In *Political Theologies in a Post-Secular World*, edited by Hent de Vries and Lawrence Sullivan, 494-526. New York: Fordham Uni-versity Press, 2006.

Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood, eds. *Is Critique Secular? Blas*-phemy, Injury, and Free Speech. New York: Fordham University Press, 2013.

Bahr, Samira. *al-Aqbat fi al-Hayat al-Siyasiyya al-Masriyya.* Cairo: Maktabat al-Anglo al- Masriyya, 1984.

Baring, Evelyn (The Earl of Cromer). *Modern Egypt.* Vols. 1-2. 1908; London: Kessinger, 2008.

Barkey, Karen. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Bashkin, Orit. *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq*. Palo Alto: Stanford University Press, 2012.

Baubérot, Jean. *Histoire de la laicité en France*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Bayly, C. A. Representing Copts and Muhammadans: Empire, Nation, and Community in Egypt and India, 1880-1914. In *Modernity and Culture: From the Mediterranean to the In- dian Ocean, 1890-1920*, edited by Leila Tarazi Fawaz and C.A. Bayly, 158-203. New York: Columbia University Press, 2002.

Behrens-Abouseif, Doris. The Political Situation of the Copts, 1798-1923. In Braude and Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 1:185-205.

Beinin, Joel. *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Berger, Maurits. Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's High Courts. *Human Rights Quarterly* (2003) 25: 720-40.

——. "Conflicts Law and Public Policy in Egyptian Family Law: Islamic Law through the Back- door". *American Journal of Comparative Law* 50, no. 3 (2002): 555-94.

——. "Public Policy and Islamic Law: The Modern *Dhimmi in* Contemporary Egyptian Family Law". *Islamic Law and Society* 8, no. (2001) 1: 88-136.

——. "Secularizing Interreligious Law in Egypt". *Islamic Law and Society* 12, no. (2005) 3: 394-418.

Berman, Nathaniel. But the Alternative Is Despair': European Nationalism and the Modernist Renewal of International Law. *Harvard Law Review* 106, no. 8 (1993): 1792-1903.

——. "The International Law of Nationalism: Group Identity and Legal History. In *Interna- tional Law and Ethnic Conflict*, edited by David Wippman, 25-57. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Bernard-Maugiron, Nathalie. Divorce and Remarriage of Orthodox Copts in Egypt: The 2008 State Council Ruling and the Amendment of the 1938 Personal Status Regulations. *Islamic Law and Society* 18, nos. 3-(2011) 4: 356-86.

Bernstein, Elizabeth. The Sexual Politics of the 'New Abolitionism.' *differences* 18, no. 3 (Fall 2007): 128-51.

Bhuta, Nehal. Two Concepts of Religious Freedom in the European Court of Human Rights. *South Atlantic Quarterly* 113, no. 1 (2014): 9-35.

Bishoy (Bishop). *al-Radd 'ala al-Buhtan fi Riwayat Yusuf Zidan 'Azazil.* Cairo: Dar al-Antun, 2009.

al-Bishri, Tariq. *al-Dawla wa al-Kanisa*. Cairo: Dar al-Shuruq, 2011.

——. *al-Jama'a al-Wataniyya: al-'Uzla wa al-Indimaj.* Cairo: Dar al-Hilal, 2005.

——. *al-Muslimun wa al-Aqbat fi Atar al-Jama'a al-Wataniyya*. Cairo: Dar al-Shuruq, 1980.

——. "Wafa Qustuntin ... Bayna al-Dawla wa 'al-Idara' al-Kanisiyya." *Wujhat Nazr* 72 (Janu- ary 2005): 4-9.

Bonfield, Lloyd. "Developments in European Family Law." *In Family Life in Early Modern Times, 1500-1789*, edited by David Kertzer and Marzio Barbagli, 87-124. New Haven: Yale University Press, 2001.

——. "European Family Law." In *Family Life in the Long Nineteenth Century*, 1789-1913, edited by David Kertzer and Marzio Barbagli, 109-54. New Haven: Yale University Press, 2002.

Bowen, John. "Shari'a, State, and Social Norms in France and Indonesia." ISIM Papers. Leiden: International Institute for the Study of Islam, 2001.

——. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Braude, Benjamin. Foundation Myths of the *Millet* System. In Braude and Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2:55-68.

Braude, Benjamin, and Bernard Lewis, eds. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. 2 vols. New York: Holmes and Meier, 1982.

——. "Introduction." In Braude and Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 1:1-48. Brown, Nathan. *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Brown, Wendy. Finding the Man in the State. In *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, 166-96. Princeton: Princeton University Press, 1995.

——. *Politics Out of History.* Princeton: Princeton University Press, 2001.

——. "Tolerance as Supplement: The 'Jewish Question'." and the 'Woman Question.' In *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, 48-77. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Brubaker, Rogers. *Nations and Nationhood in France and Germany.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Caldwell, William. The Doctrine of Satan: I. In the Old Testament. *The Biblical World* 41, no. 1 (1913): 29-33.

Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer, and Jonathan VanAntwerpen, eds. *Rethinking Secularism. New York: Oxford University Press. 2011.*

Castelli, Elizabeth. "Praying for the Persecuted Church: US Christian Activism in the Global Arena." *Journal of Human Rights* 4 (2005): 321-51.

Center for Religious Freedom. *Egypt's Endangered Christians 1999. Washington*, DC: Freedom House, 1999.

Chatterjee, Partha. "The Nation and Its Pasts." In *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Chidester, David. *Word and Light: Seeing, Hearing, and Religious Discourse.* Urbana: University of Illinois Press, 1992.

Christelow, Allan. The Transformation of the Muslim Court System in Colonial Algeria: Reflections on the Concept of Autonomy. *In Islamic Law: Social and Historical Contexts*, edited by Aziz al-Azmeh, 215-30. London: Routledge, 1988.

Clark, Michele, and Nadia Ghaly. The Disappearance, Forced Conversion and Forced Marriages of Coptic Christian Women in Egypt. November 2009. http: / /csi-int.org /pdfs /csicopticreport.pdf.

——. " 'Tell My Mother I Miss Her': The Disappearance, Forced Conversion and Forced Marriages of Coptic Christian Women in Egypt II." July 2012. http: / /csi-usa.org /TellMyMother IMissHer.pdf.

Claude, Inis. *National Minorities: An International Problem*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955.

Cohen, Mark. What Was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999): 100-57.

Cole, Juan R. I. "The Baha'i Minority and Nationalism in Contemporary Iran." In *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, edited by Maya Shatzmiller, 127-63. Montreal: McGill-Queens University Press, 2005.

——. *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East*. New York: Columbia University Press, 1998.

Connolly, William E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Cowan, Jane K. Selective Scrutiny: Supranational Engagement with Minority Protection and Rights in Europe. In *The Power of Law in a Transnational World: Anthropological Enquiries*, edited by Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann, and Anne Griffiths, 74-95. New York: Berghahn, 2009.

——. "The Success of Failure? Minority Supervision at the League of Nations." In *Paths to International Justice*, edited by Marie-Benedicte Dembour and Tobias Kelly, 29-56. Cam- bridge: Cambridge University Press, 2007.

——. "The Uncertain Political Limits of Cultural Claims: Minority Rights Politics in Southeast Europe." In *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements*, edited by Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell, 140-62. London: Routledge, 2003.

Cuno, Kenneth. "Ambiguous Modernization: The Transition to Monogamy in Khedival Egypt." In *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, edited by Beshara Doumani, 247-69. Albany: State University of New York Press, 2003.

——. "Disobedient Wives and Neglectful Husbands: Marital Relations and the First Phase of Family Law Reform in Egypt." In *Family, Gender, and Law in a Globalizing Middle East and South Asia*, edited by Kenneth Cuno, 3-18. Syracuse: Syracuse University Press, 2009.

Dahi, Omar S. The Political Economy of the Egyptian and Arab Revolt. *IDS Bulletin* 43, no. 1 (2012): 47-53.

Danchin, Peter. "The Emergence and Structure of Religious Freedom in International Law Re- considered." *Journal of Law and Religion* 23 (2007-08): 455-534.

——. "Islam in the Secular *Nomos* of the European Court of Human Rights." *Michigan Journal of International Law* 32, no. 4 (2011): 675-82.

——. "Of Prophets and Proselytes: Freedom of Religion and the Conflict of Rights in Interna- tional Law." *Harvard International Law Journal* 49, no. 2 (Summer 2008): 249-321.

——. "Religious Freedom in the *Hosanna-Tabor* Religious Freedom Panopticon." *The Immanent Frame*. March 6, 2012. http://blogs.ssrc.org/tif/06/03/2012/hosanna-tabor-in-the-religious -freedom-panopticon/.

Davis, Stephen. *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity*. Cairo: American University of Cairo Press, 2004.

Davison, Roderic. "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire." In *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, edited by William R. Polk and Richard L. Chambers, 93-108. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

——. "The *Millets* as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire." In Braude and Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 1:319-37.

Deringil, Selim. *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire.* New York: Cambridge University Press, 2012.

——. " 'There Is No Compulsion in Religion': On Conversion and Apostasy in the Late Ot- toman Empire: 1839-1856." *Comparative Studies in Society and History* 42, no. 3 (2000): 547-75.

——. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Em- pire. 1876-1909.* New York: I. B. Taurus, 1998.

Devlin, Patrick. Morals and the Criminal Law. In *Morality and the Law*, edited by Richard A. Wasserstrom, 24-48. Belmont: Wadsworth, 1971.

Diamond, Larry, and Marc Plattner. *Democracy and Authoritarianism in the Arab World.* Balti- more: Johns Hopkins University Press, 2014.

Dunn, John. *The History of Political Theory, and Other Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Dzielska, Maria. *Hypatia of Alexandria.* Translated by F. Lyra. Cambridge, MA: Harvard Uni- versity Press, 1995.

Edge, Peter. The European Court of Human Rights and Religious Rights. *International and Comparative Law Quarterly* 47, no. 3 (July 1998): 680-87.

EIPR (Egyptian Initiative for Personal Rights). 'Adala al-Shari': Taqrir al-Tahqiq al-Midani fi Ahdath al-'Unf al-Ta'ifi bi-Imbaba Mayu 2011. May 14, 2011. www.eipr.org/report'2011/05/1158.

——. "Crimes in al-Amiriyya: Collective Punishment of Copts and Official Sanction for Sectarian Attacks." February 12, 2012. www.eipr.org/en/pressrelease/2012/02/12/1367.

——. "Details of Sectarian Attacks Documented by the EIPR from 10 July to 11 August 2013. August 25, 2013. www.eipr.org/en/content/2013/08/25/1795.

——. "Dimuqratiyya al-Iklirus!: Ru'ya Huquqiyya lil-La'iha Intikhab Baba Iskandariyya wa Batrik al-Kurraza al-Murqusiyya." September 2014. www.eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/popeelections.pdf.

——. "Freedom of Belief and Arrests of Shia Muslims in Egypt." August 1, 2004. www.eipr.org/en/report/2004/08/01/570.

——. "State Security Court Rejects Interior Ministry Appeal of Release Order for Shi'ite De- tainees." August 23, 2010. www.eipr.org/en/pressrelease/2010/08/23/964.

——. "Supreme Administrative Court Outlaws Complete Ban on Niqab." June 9, 2007. www.eipr.org/en/pressrelease/2007/06/09/226.

——. "Taqrir al-Ta'ifiyya bi-Madinat al-Khusus wa Muhit al-Katidra'iyya al-Murqsiyya bi-l- 'Abasiyya." April 11, 2013. www.eipr.org/pressrelease/20132/04/11/1682.

——. "Two Years of Sectarian Violence: What Happened? Where Do We Begin?" April 2010. www.eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/SectarianViolenceinTwoYearsEN.pdf.

——. "Unprecedented Spike in Sectarian Violence and Reprisals against Copts; Interim Pres- ident and Prime Minister Must Protect Egyptians' Lives and Property and Their Houses of Worship." August 25, 2013. www.eipr.org/en/pressrelease/2013/08/25/1791.

Eissenstat, Howard. "Metaphors of Race and Discourse of the Nation: Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic." In *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World*, edited by Paul Spickard, 239-56. New York: Routledge, 2005.

Elsaässer, Sebastian. *The Coptic Question in the Mubarak Era*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Emon, Anver M. *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Esmeir, Samera. *Juridical Humanity: A Colonial History*. Palo Alto: Stanford University Press, 2012.

Evans, Carolyn. *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

——. "Strengthening the Role of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief." *Religion and Human Rights* 1 (2006): 75-96.

Evans, Malcolm. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge: Cambridge Uni- versity Press, 1997.

Fernando, Mayanthi. *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secular- ism.* Durham: Duke University Press, 2014.

Fessenden, Tracy. *Culture and Redemption: Religion, the Secular, and American Literature.* Princeton: Princeton University Press, 2006.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* Translated by George Elliot. Amherst, MA: Prometheus, 1989.

Fink, Carole. *Defending the Rights of Others: The Great Powers, the Jews, and International Minority Protection, 1878-1938.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics.* New Haven: Yale University Press, 1974.

Gauchet, Marcel. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion.* Translated by Oscar Burge. Princeton: Princeton University Press, 1999.

al-Gawhary, Karim. Copts in the 'Egyptian Fabric.' *Middle East Report* 200 (July-September 1996): 21-22.

el-Ghobashy, Mona. "Constitutionalist Contention in Contemporary Egypt." American Behavio- ral Scientist 51, no. 1 (2008): 1590-1610.

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* Edited by David Womersley. London: Penguin, 1994.

Ginsburg, Tom, and Tamir Moustafa, eds. *Rule by Law: The Politics of Courts in Authoritarian Regimes.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Goldberg, David Theo. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism.* Malden, MA: Blackwell, 2009.

Gorman, Anthony. *Historians, State, and Politics in Twentieth Century Egypt: Contesting the Nation.* New York: Routledge, 2003.

Gottschalk, Peter. *American Heretics: Catholics, Jews, Muslims, and the History of Religious Intolerancea.* New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Grote, Rainer. "Constitutional Developments in Egypt: The New 2014 Egyptian Constitution." *Oxford Constitutions of the World.* http: // oxcon.ouplaw.com /page /egyptian-constitution.

Guirguis, Laure. *Les Coptes d'égypte: Violences communautaires et transformations politiques*, 2005-2012. Paris: Karthala, 2012.

Guirguis, Magdi, and Nelly van Doorn-Harder. *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*. Cairo: American University in Cairo Press, 2011.

Gunn, Jeremy. Religion after 9-11: When Our Allies Persecute. *Religion in the News* 4, no. 3 (Fall 2001). www.trincoll.edu/depts/csrpl/RINVol4No3/religious%20persecution. htm.

Habermas, Jürgen. Notes on a Post-Secular Society. *Signandsight.com*, June 18, 2008, www.signandsight.com /features1714 /.html.

——. *Time of Transitions*. Cambridge: Polity, 2006.

Habib, Tawfiq. *al-Mu'tamir al-Qibti al-Awwal: Majmu'at al-Rasa'il Musawwara*. Cairo: Tab'a al-Matba'a al-Akhbar li-Masr, 1911.

Haefeli, Evan. *New Netherlands and the Dutch Origins of the American Religious Liberty*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Hallaq, Wael B. "Can the Shari'a Be Restored?" In *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, edited by Y. Y. Haddad and B. F. Stowasser, 21-53. Walnut Creek, CA: Altamira, 2004.

——. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

——. "What Is Shari'a?" In *Yearbook of Islamic and Middle Eastern* Law. Vol. 12 (2005-2006), 151-80. Leiden: Brill, 2007.

Halley, Janet, and Kerry Rittich. Critical Directions in Comparative Family Law: Genealogies and Contemporary Studies of Family Law Exceptionalism. *American Journal of Comparative Law*58, no. 4 (2010): 753-75.

Hamilton, Alastair. *The Copts and the West*, 1439-1822: *The European Discovery of the Egyptian Church*. New York: Oxford University Press, 2006.

Hart, H.L.A. *Law, Liberty, and Morality*. Stanford: Stanford University Press, 1963.

Hasan, S. S. *Christians versus Muslims in Modern Egypt*. New York: Oxford University Press, 2003.

Heo, Angie D. The Bodily Threat of Miracles: Security, Sacramentality, and the Egyptian Poli-tics of Public Order. *American Ethnologist* 40, no. 1 (2013): 149-64.

——. "The Virgin Made Visible: Intercessory Images of Church Territory in Egypt." *Comparative Studies in Society and History* 54, no. 2 (2012): 361-91.

Hirschkind, Charles. "Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd." *Stanford Humanities Review* 5, no. 1 (1996): 35-49.

——. "Is There a Secular Body?" *Cultural Anthropology* 26, no. 4 (2011): 633-47.

——. "Religious Difference and Democratic Pluralism: Recent Debates and Frameworks." *Temenos* 44, no. 1 (2008): 67-82.

Human Rights Watch and the EIPR (Egyptian Initiative for Personal Rights). Prohibited Identities. *State Interference with Religious Freedom* 19, no. 7 (2007): 1-97.

Hunter, Ian. "Religious Freedom in Early Modern Germany: Theology, Philosophy, and Legal Casuistry." *South Atlantic Quarterly* 113, no. 1 (2014): 27-62.

Hurd, Elizabeth Shakman. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Husserl, Gerhart. "Public Policy and Ordre Public." *Virginia Law Review* 25, no. 1 (1938): 37-67. Ibn 'Abidin, Muhammad Amin. *Hashiyat Radd al-Muhtar 'ala Durr al-Mukhtar Sharh Tanwir al-Absar*. Cairo: al-Babi al-Halabi, 1966.

Ibrahim, Vivian. *The Copts of Egypt: The Challenges of Modernisation and Identity*. London: Taurus Academic Studies, 2011.

Jackson Preece, Jennifer. Minority Rights in Europe: From Westphalia to Helsinki. *Review of International Studies* 23, no. 1 (1997): 75-92.

——. *National Minorities and the European Nation-States System*. New York: Oxford University Press, 1998.

Jakobsen, Janet, and Ann Pelligrini, eds. *Secularisms*. Durham: Duke University Press, 2008.

Johansen, Baber. "Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments." *Social Research* 70, no. 3 (2003): 687-710.

Kamal, Karima. *Talaq al-Aqbat*. Cairo: Dar Merit, 2006.

Kamil, Jill. *Christianity in the Land of the Pharaohs: The Coptic Orthodox Church*. Cairo: American University in Cairo Press, 2002.

Karpat, Kemal. "*Millets* and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era." In Braude and Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 1:141-70.

Katz, Jacob. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Keane, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Kennedy, Duncan. Savigny's Family/Patrimony Distinction and Its Place in the Global Genealogy of Classical Legal Thought. *American Journal of Comparative Law* 58, no. 4 (2010): 811-41.

el-Khawaga, Dina. The Laity at the Heart of the Coptic Clerical Reform. In *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today*, edited by Nelly van Doorn-Harder and Kari Vogt, 143-67. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture, 1997.

——. "The Political Dynamics of the Copts: Giving the Community an Active Role." In *Chris- tian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, edited by Andrea Pacini. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Kholoussy, Hanan. Interfaith Unions and Non-Muslim Wives in Early Twentieth-Century Al-exandrian Islamic Courts. In *Untold Histories of the Middle East: Recovering Voices from the 19th and 20th Centuries*, edited by Amy Singer, Christoph Neumann, and Selcuk Aksin Somel, 54-70. New York: Routledge, 2010.

——— . "Nationalization of Marriage in Monarchical Egypt." In *Re-Envisioning Egypt, 1919- 1952*, edited by Arthur Goldschmidt, Amy Johnson, and Barak Salmoni, 317-50. Cairo: American University in Cairo Press, 2005.

Kingsley, Charles. *Hypatia, or New Foes with an Old Face.* London: J. M. Dent, 1910.

Koskenniemi, Martti. *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Krasner, Stephen. Sovereignty: *Organized Hypocrisy.* Princeton: Princeton University Press, 1999.

Kugelman, Dieter. "The Protection of Minorities and Indigenous Peoples Respecting Cultural Diversity." In *Max Planck Yearbook of United Nations Law.* vol. 11, edited by Armin von Bognandy and Rüdiger Wolfrum, 233-63. Leiden: Koninklijke Brill, 2007.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford: Clarendon Press, 1995.

Laborde, Cécile. "Protecting Freedom of Religion in the Secular Age." *The Immanent Frame.* April 23, 2012. http://blogs.ssrc.org/tif/23/04/2012/protecting-freedom-of-religion-in-the-secular-age/.

Lambek, Michael. "Kinship, Modernity, and the Immodern." In *Vital Relations: Modernity and the Persistent Life of Kinship*, edited by Susan McKinnon and Fenella Cannell, 241-60. Santa Fe: School of Advanced Research Press, 2013.

Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians.* Paris: Adamant, 2000.

Laponce, J. A. *The Protection of Minorities.* Berkeley: University of California Press, 1960. Leiter, Brian. *Why Tolerate Religion?* Princeton: Princeton University Press, 2012.

el-Leithy, Tamer. *Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524 a.d.* PhD diss., Princeton University, 2005.

Liebesny, Herbert J. "Comparative Legal History: Its Role in the Analysis of Islamic and Modern Near Eastern Legal Institutions." *American Journal of Comparative Law* 20, no. 1 (1972): 38-52.

Lindkvist, Linde. The Politics of Article 18: Religious Liberty in the Universal Declaration of Human Rights. *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism and Development* 4, no. 3 (2013): 429-47.

——. *Shrines and Souls: The Reinvention of Religious Liberty and the Genesis of the Universal Declaration of Human Rights.* Malmö, Sweden: Bokbox Förlag, 2014.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration.* New York: Hackett, 1983.

Lombardi, Clark B. *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law.* Leiden: Brill, 2006.

Lombardi, Clark B., and Nathan J. Brown. Do Constitutions Requiring Adherence to Shari'a Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law. *American University International Law Review* 21 (2006): 379-435.

——. "Translation: The Supreme Constitutional Court of Egypt on Islamic Law, Veiling, and Civil Rights: An Annotated Translation of Supreme Constitutional Court of Egypt *Case No. 8 of Judicial Year 17* (May 18, 1996)." *American University International Law Review* (2006) 21: 437-60.

Maclure, Jocelyn, and Charles Taylor. *Secularism and Freedom of Conscience.* Translated by Jane Marie Todd. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

Mahmood, Saba. "Can Secularism Be Other-Wise?" In *Varieties of Secularism in a Secular Age*, edited by Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun, 282-99. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

——. *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: University of Princeton Press, 2012.

——. "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?" In Asad, Brown, Butler, and Mahmood, *Is Critique Secular?*, 65-100.

Mahmood, Saba, and Peter Danchin. "Immunity or Regulation? Antinomies of Religious Freedom." *South Atlantic Quarterly* 113, no. 1 (2014): 129-59.

Maïla, Joseph. "The Arab Christians: From the Eastern Question to the Recent Political Situation of the Minorities." In *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, edited by Andrea Pacini, 25-47. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Makari, Peter. *Conflict and Cooperation: Christian-Muslim Relations in Contemporary Egypt. Syracuse: Syracuse University Press, 2007.*

Makdisi, Ussama. *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failure of Conversion of the Middle East.* Ithaca: Cornell University Press, 2008.

——— . *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon.* Berkeley: University of California Press, 2000.

Malik, Maleiha. Minorities and Law: Past and Present. *Current Legal Problems* 67, no. 1 (2014): 1-32.

Mani, Lata. *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India.* Berkeley: University of California Press, 1998.

Mann, Michael. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Marcus, Jacob Rader. *The Jew in the Medieval World: A Sourcebook*, 315-1791. Cincinnati: He- brew Union College Press, 1999.

Marshall, Paul, and Lela Gilbert. *Their Blood Cries Out: The Worldwide Tragedy of Modern Chris- tians Who Are Dying for their Faith.* Dallas: Word Publishing, 1997.

Martinez-Torrón, Javier, and Rafael Navarro-Valls. The Protection of Religious Freedom in the System of the European Convention on Human Rights. *Helsinki Monitor* 9, no. 3 (1998): 25-37.

Marx, Anthony. *Faith in the Nation: Exclusionary Origins of Nationalism.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Marx, Karl. On the Jewish Question. In *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed., edited by Robert Tucker, 26-52. New York: Norton, 1978.

Masters, Bruce. *Christian and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Mazower, Mark. *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*. New York: A. A. Knopf, 1999.

——. *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations. Princeton: Princeton University Press, 2009.*

McAlister, Melani. The Politics of Persecution. *Middle East Research and Information Project 249, no. 38 (2008): 18-27.*

McEwan, Dorothea. "Catholic Copts, Riformati and the Capitulations: A Case Study in Church Protection in Egypt." *In Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics, edited by Anthony O'Mahony, 499-521. London: Melisende, 2002.*

McLeod, Hugh. *Secularization in Western Europe*, 1848-1914. London: Palgrave MacMillan, 2000.

Meinardus, Otto. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo: American University in Cairo Press, 1999.

Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley: University of California Press, 1996.*

Mikhail, Maged S. A. *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity, and Politics*. London: I. B. Taurus, 2014.

Mills, Alex. The Private History of International Law. *International and Comparative Law Quarterly* 5, no. 1 (January 2006): 1-49.

Mitchell, Richard. *The Society of Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press, 1993.

Mitchell, Timothy, ed. *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Mitchell, W.J.T. *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Mitoma, Glenn. Charles H. Malik and Human Rights: Notes on a Biography. *Biography* 33, no. 1 (2010): 222-41.

Modern, John Lardas. Confused Parchments, Infinite Socialities. *The Immanent Frame.* March 4, 2013. http://blogs.ssrc.org/tif/04/03/2013/confused-parchments-infinite-socialities/.

——. *Secularism in Antebellum America.* Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Moustafa, Tamir. *The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics, and Economic Development in Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Moyn, Samuel. "From Communist to Muslim: European Human Rights, the Cold War, and Religious Liberty." *South Atlantic Quarterly* 113, no. 1 (2014): 63-86.

——. "Personalism, Community, and the Origins of Human Rights." In *Human Rights in the Twentieth Century*, edited by Stefan-Ludwig Hoffmann, 85-106. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Murqus, Samir. *al-Himaya wa al-A'qab: al-Gharb wa al-Mas'ala al-Diniyya fi al-Sharq al-Awsat: Min al-Qanun al-Ri'aya al-Madhhabiyya lil-Qanun al-Hurriyya al-Diniyya.* Cairo: Merit, 2000.

an-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a.* Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Nakhla Rufila, Yacoub. *al-Tarikh al-Umma al-Qibtiyya.* Cairo: Matba'a Metropole, 1898.

Opwis, Felicitas. Mas.lah.a in Contemporary Islamic Legal Theory. *Islamic Law and Society* 12, no. (2005) 2: 182-223.

Orlov, Andrei A. *Dark Mirrors: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology.* New York: State University of New York Press, 2011.

Özsu, Umut. "The Ottoman Empire." In *Oxford Handbook of International Legal History.* edited by Bardo Fassbender and Anne Peters, 429-48. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Papaconstantinou, Arietta. "Between *Umma and Dhimma*: The Christians of the Middle East under the Ummayads." *Annales islamologiques* (2008) 42: 127-56.

——. "Historiography, Hagiography, and the Making of the Coptic 'Church of the Martyrs' in Early Islamic Egypt." *Dumbarton Oaks Papers* (2006) 60: 65-86.

Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Palo Alto: Stanford University Press, 1988.

Pennington, J. D. The Copts in Modern Egypt. *Middle Eastern Studies* 18, no. 2 (1982): 158-79.

Pink, Johanna. A Post-Qur'anic Religion between Apostasy and Public Order: Egyptian Muftis and Courts on the Legal Status of the Baha'i Faith. *Islamic Law and Society* 10, no. 3 (2003): 409-34.

Platt, Nicola Christine. *Democracy and Authoritarianism in the Arab World*. Boulder: Lynne Rienner, 2006.

Pollard, Lisa. *Nurturing the Nation: The Family Politics of Modernizing, Colonizing, and Liberating Egypt, 1805-1923*. Berkeley: University of California Press, 2005.

al-Qattan, Najwa. "*Dhimmis* in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination." *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999): 429-44.

Quataert, Donald. The Ottoman Empire, 1700-1922. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Rana, Aziz. "Constitutionalism and the Foundations of the Security State." Rapoport Human Rights Working Paper Series. February 7, 2014. http://papers.ssrn.com/sol/3papers.cfm?abstractid = 2392666.

Rehman, Javaid. "Raising the Conceptual Issues: Minority Rights in International Law." *Australian Law Journal* 72, no. 8 (August 1998): 615-34.

Reid, Donald Malcolm. *Whose Pharaohs?: Archeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon War to World War I*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Reza, Sadiq. "Endless Emergency: The Case of Egypt." *New Criminal Law Review: An International and Interdisciplinary Journal* 10, no. 4 (2007): 532-53.

Robson, Laura. *Colonialism and Christianity in Mandate Palestine*. Austin: University of Texas Press, 2011.

Rodogno, Davide. *Against Massacre: Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire, 1815-1914*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Rowberry, Ryan, and John Khalil. "A Brief History of Coptic Personal Status Law." Berkeley *Journal of Middle Eastern Law* 3 (2010). http://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article1013=&context=jmeil.

Rubin, Gayle. Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna Reiter, 157-210. New York: Monthly Review Press, 1975.

Rutherford, Bruce K. *Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World. Princeton: Princeton University Press, 2008.*

Salzman, Ariel. "Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire." In *Extending Citizenship, Reconfiguring States*, edited by Michael Hanagan and Charles Tilly, 37-66. New York: Rowman and Littlefield, 1999.

Scott, David. "Norms of Self-Determination: Thinking Sovereignty Through." *Middle East Law and Governance 4, nos. 2-(2012) 3: 195-224.*

Scott, Joan Wallach. *Only Paradoxes to Offer*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

——. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

——. "Secularism and Gender Equality." In Religion, *the Secular, and the Politics of Sexual Difference*, edited by Linell E. Cady and Tracy Fessenden, 25-45. New York: Columbia Uni-versity Press, 2013.

Scott, Rachel. *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State*. Palo Alto: Stanford University Press, 2010.

Sedra, Paul. "Class Cleavages and Ethnic Conflict: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics." *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, no. (1999) 2: 219-35.

——. "Copts and the Millet Partnership: The Intra Communal Dynamics behind Egyptian Sectarianism." *Journal of Law and Religion* 29, no. 3 (2014): 491-509.

——. *From Mission to Modernity: Evangelicals, Reformers and Education in Nineteenth-Century Egypt*. London: I. B. Taurus, 2011.

——. "Imagining an Imperial Race: Egyptology in the Service of Empire." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, no. 1 (2004): 249-59.

——. "John Lieder and His Mission in Egypt: The Evangelical Ethos at Work among Nineteenth-Century Copts." *Journal of Religious History* 28, no. 3 (2004): 219-39.

Seikaly, Samir. "Coptic Communal Reform, 1860-1914." *Middle Eastern Studies* 6, no. 3 (1970): 246-75.

——. "Prime Minister and Assassin: Boutros Ghali and Wardani." *Middle Eastern Studies* 13, no. 1 (1977): 112-23.

Seligman, Edwin R. A., ed. *Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 1. New York: Macmillan, 1933.

Sells, Michael. *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist, 1996.

Sezgin, Yüksel. *Human Rights under State-Enforced Religious Family Laws in Israel, Egypt, and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Shah, Prakash, et al. *Family, Religion, and Law: Cultural Encounters in Europe*. London: Ashgate, 2014.

Shaham, Ron. "Communal Identity, Political Islam, and Family Law; Copts and the Debate over the Grounds for Dissolution of Marriage in Twentieth-Century Egypt." *Islam and Christian-Muslim Relations* 21, no. 4 (2010): 409-22.

——. "Shopping for Legal Forums: Christians and Family Law in Modern Egypt." In *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments*, edited by Khalid Muhammad Masud, Rudolph Peters, and David Powers, 451-69. Leiden: Brill, 2006.

Shami, Seteney. "*Aqalliyya*/Minority in Modern Egyptian Discourse." In *Words in Motion: Toward a Global Lexicon*, edited by Carol Gluck and Anna L. Tsing, 151-73. Durham: Duke University Press, 2009.

al-Sharif, Muhammed, ed. *'Ala Hamish al-Dustur*. Cairo: al-Maktaba al-Khassa lil-Duktur Nasir al-Ansari, 1938.

Sharkey, Heather. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

——. "Muslim Apostasy, Christian Conversion, and Religious Freedom in Egypt: A Study of American Missionaries, Western Imperialism, and Human Rights Agendas." In *Proselyti- zation Revisited: Rights, Free Markets, and Cultural Wars, edited by Rosalind I. J. Hackett, 139-66. London: Equinox, 2008.*

al-Sharmani, Mulki. *Recent Reforms in Personal Status Laws and Women's Empowerment*. Cairo: American University in Cairo Social Research Center, 2007.

Shea, Nina. *In the Lion's Den: A Shocking Account of Persecution and Martyrdom of Christians Today and How We Should Respond*. Nashville: Broadman and Holman, 1997.

Sheehan, Jonathan. *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Shenoda, Anthony. *Cultivating Mystery: Miracles and Coptic Moral Imaginary*. PhD diss., Har- vard University, 2010.

Shreve, Gene, and Hannah Buxbaum. *A Conflicts of Law Anthology*. Dayton, OH: LexisNexis, 2012.

Shuger, Debora Kuller. *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice, Subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Sills, David L., ed. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 10. New York: Macmillan and Free Press, 1968.

Skinner, Quentin. "The Empirical Theorists of Democracy and Their Critics: A Plague on Both Their Houses." *Political Theory* 1, no. 3 (1973): 298-99.

Somers, Margaret, and Christopher Roberts. "Toward a New Sociology of Rights: A Genealogy of 'Buried Bodies' of Citizenship and Human Rights." *Annual Review of Law and Social Science* 4 (2008): 385-425.

Sonbol, Amira el-Azhary. History of Marriage Contracts in Egypt. *Hawwa* 3, no. 2 (2005): 158-96.

Sonyel, Salahi R. "The Protégé System in the Ottoman Empire. *Journal of Islamic Studies* 2, no. 1 (1991): 56-66.

Sorkin, David. "Religious Minorities and the Making of Citizenship in the Long Nineteenth Century: Locating Jewish Emancipation in Some of Its Relevant Contexts. Unpublished manuscript. September 2011.

Stepan, Alfred. "The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes." In Calhoun, Juergensmeyer, and VanAntwerpen, Rethinking Secularism, 114-44.

Stevens, Jacqueline. *Reproducing the State*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus, Critically Examined*. Translated by Marian Evans. New York: Calvin Blanchard, 1860.

Strauss, Johann. "Ottomanisme et 'ottomanité': Le témoignage linguistique." In *Aspects of the Political Language in Turkey (19th-20th Centuries)*, edited by Hans-Lukas Kieser. Istanbul: ISIS Press, 2002.

Sulayman, Nadia Halim. *Qawanin al-Ahwal al-Shakhsiyya lil-Masihiyyin: Dirasa Tahliliyya Naqdiyya*. Cairo: Center for Egyptian Women's Legal Assistance, 2000.

Sullivan, Winnifred Fallers. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

——. "The World That *Smith Made*." *The Immanent Frame*. March 7, 2012. http://blogs.ssrc.org/tif/07/03/2012/the-world-that-smith-made.

Surkis, Judith. "Code Switching: Conversion, Mixed Marriage, and the Corporealization of Law in French Algeria." Unpublished manuscript. February 1, 2014.

Hymenal Politics: Marriage, Secularism, and French Sovereignty. *Public Culture* 22, no. 3 (2010): 531-56.

Tadros, Mariz. *Copts at the Crossroads: The Challenges of Building Inclusive Democracy in Egypt. Cairo: American University in Cairo Press, 2013.*

——. "Sectarianism and Its Discontents in Post-Mubarak Egypt." Middle East Report 41, no. 2 (2011): 26-31.

——. "Vicissitudes in the Entente between the Coptic Orthodox Church and the State in Egypt (1952-2007)." *International Journal of Middle East Studies* (2009) 41: 269-87.

Tambar, Kabir. *The Reckoning of Pluralism: Belonging and the Demands of History in Turkey.* Palo Alto: Stanford University Press, 2014.

Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles, et al. *Multiculturalism and The Politics of Recognition: An Essay with Commentary.* Princeton: Princeton University Press, 1992.

Tejirian, Eleanor H., and Reeva Spector Simon. *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East.* New York: Columbia University Press, 2012.

Tsoukala, Philomena. Marrying Family Law to the Nation. *American Journal of Comparative Law* 58, no. 4 (2010): 873-910.

Tucker, Judith. *Women, Family, and Gender in Islamic Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

United Nations. Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children, Supplementing the United Nations Convention against Transnational Organized Crime. 2000. www.uncjin.org /Documents /Conventions /dcatoc /finaldocuments /2 convention%20traffeng.pdf.

Usama, Salama. *Masir al-Aqbat fi Masr.* Cairo: Dar al-Khayal, 1998.

USCIRF (United States Commission on International Religious Freedom). "USCIRF Annual Report 2013 - Countries of Particular Concern: Egypt." April 30, 2013. www.refworld.org /docid51826 /efff.html.

US Department of State. "Egypt: 2011 Report on International Religious Freedom." July 30, 2012. www.state.gov /j /drl /rls /irf /2011 /nea192881 /.htm.

——. "Foreign Military Financing Account Summary." www.state.gov /t /pm / ppa /sat /c14560.htm.

——. "Victims of Trafficking and Violence Protection Act of 2000." October 28, 2000. www.state.gov /j /tip /laws61124 /.htm. van der Vyver, Johan. Self-Determination and the Right to Secession of Religious Minorities under International Law. In *Protecting the Human Rights of Religious Minorities in Eastern Europe*, edited by Peter Danchin and Elizabeth Cole, 252-94. New York: Columbia Univer- sity Press, 2002.

Vital, David. *A People Apart: A Political History of the Jews in Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Vogel, Ursula. Private Contract and Public Institution: The Peculiar Case of Marriage. In *Public and Private: Legal, Political and Philosophical Perspectives*, edited by Maurizio Passerin d'En- trèves and Ursula Vogel, 177-99. London: Routledge, 2000.

Wakin, Edward. *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts*. New York: William Mor- row, 1963.

Warner, Michael. "Sex and Secularity." Unpublished manuscript. April 26, 2011.

Waterbury, John. "Democracy without Democrats?" In *Democracy without Democrats: Renewal of Politics in the Muslim World*, edited by Ghassan Salame, 23-47. London: I. B. Taurus, 1994.

Weiss, Max. *In the Shadow of Sectarianism: Law, Shi'ism, and the Making of Modern Lebanon*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Wessel, Susan. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

White, Benjamin Thomas. *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Wiener, Michael. "The Mandate of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief Institutional, Procedural and Substantive Legal Issues." *Religion and Human Rights* (2007) 2: 3-17.

Young, Iris Marion. "A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy." *Constellations* 4, no. 1 (April 1997): 48-53.

——. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Ziedan, Youssef. *Azazeel*. Translated by Jonathan Wright. London: Atlantic, 2012.

Ziyan, Muhammed. *Aqbat al-Mahgar: Suda' fi Damagh Masr*. Cairo: Dar al-Kutb al-Masriya, 2008.

Zizek, Slavoj. *On Belief*. New York: Routledge, 2001.

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب؟

ثمة إشكاليّة لطالما أرّقت الحقول المعرفيّة حول الشرق الأوسط ما بعد الكولونياليّ، ألا وهي علاقة السياسات الدينيّة والسياسات العلمانيّة بإنتاج مشكلة الطائفيّة في بلدان شرق أوسطيّة تزخرُ بأقليّات تعيش في ثناياها، وفي ظلّ أنظمة ما بعد استعماريّة.

كان حلّ مشكلة الطائفيّة دائمًا جاهزًا وواضحًا: نحو مزيد من العلمنة، ونحو مزيد من خصخصة الدّين وإبعاده عن السياسة. هذا الحلّ، كما سنرى في هذا الكتاب، هو المشكلة ذاتها.

تأتي هذه الأطروحة، التي تصدر في نسختها العربية عن مركز نماء، تحاجج فيها صبا محمود أنّ السياسات العلمانيّة نفسها أنتجت بشكل كبير التفاوت الدينيّ في الدّول القوميّة الحديثة. وتأخذ مصر حالة لدراستها، مع اعتبار للسياق الجيوسياسيّ والعالميّ الذي تحلّل فيه. وتدرس حالتيّ الأقباط بصورة كبيرة والبهائيين بصورة أقلّ نظرًا لكونهم لا يتعدّون نسبة ١٪ من التعداد السّكانيّ. وتوضّح كيف أنّ مفاهيم مثل «حقوق الأقليّة» و«الحرية الدينيّة» كانت دائمًا محلّ نزاع وجدال في السياقات القوميّة والعالميّة على حدّ سواء. وتجادل بفهم طريف أنّ العلمانيّة السياسيّة ليست هي مبدأ حياديّة الدّولة، وإنّما هي إعادة تنظيم الدّولة للحياة الدينيّة على عكس ما يُشاع عنها. ومن ثمّ، تَنظر كيف تحوّل السياسات العلمانيّة الدينَ، وكيف يتواشج الدينيّ والعلمانيّ معًا بموجب الدّولة الحديثة، وهذا يتجلّى في نقاشها حول قوانين الأسرة الإسلاميّة والقبطيّة وفي دراسة حالة البهائيين وقرارات المحاكم المصريّة بشأنهم ومقارنتها بقرارات المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان لتظهر أنّ ثمّة جينالوجيا عالميّة تتقاسمها السياسات العلمانيّة، وأيضًا في تبصّراتها حول النّقاش القبطيّ بشأن مكانتهم في الدّولة القوميّة الحديثة التي هي مصر.

وفي الأخير، تتطرّق إلى العلمانيّة وعلاقتها برؤية التاريخ والوحي، وذلك من خلال قراءة نقديّة لرواية عزازيل ليوسف زيدان والجدالات حولها، موضعةً إيّاها في سياق القراءة الأنواريّة للدين منذ القرن الثامن عشر.

المؤلفة:

صبا محمود

أستاذة الأنثروبولوجيا بجامعة كاليفورنيا بيركلي، تختصّ بدراسة العلاقة بين العلمانيّة والدّين في المجتمعات ما بعد الكولونياليّة، وتعتني بإشكاليّات الجنوسة والجنسانيّة، والعنف، والقانون والسيادة. حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة ستانفورد، وأصدرت لاحقًا كتابًا بعنوان: سياسات التقوى: الإحياء الإسلاميّ والموضوع النّسويّ (٢٠٠٦)، ثمّ كتابها هذا الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ: تقرير حول الأقليّات (٢٠١٥)، بالإضافة إلى كتب شاركت في تأليفها، لا سيّما كتاب هل النّقد علمانيّ؟، وعديدٍ من الدراسات والمقالات).

المترجم:

كريم محمد

باحث ومترجم مصري.

الثمن: ١٢ دولار
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-715-0
9 786144 317150